A 6621

VF

tribus: JAHRBUCH DES LINDEN-MUSEUMS

Humboldt-Universität
Universitätsbibliothek
zu Berlin

IK B 1362,2
Humboldt-Universität z
Berlin C 2, Unter den Lin

tribus

JAHRBUCH DES LINDEN-MUSEUMS

Neue Folge: Band 2 und 3 (1952 und 1953)

Im Auftrag des Vorsitzenden

Dr. h. c. THEODOR G. WANNER

Generalkonsul

herausgegeben

von

Dr. JULIUS F. GLÜCK

und

FRITZ JÄGER

STUTTGART

1953

Museum für Länder- und Völkerkunde

Württembergischer Verein für Handelsgeographie E. V.

Herausgegeben

mit Unterstützung des Herrn Bundesministers des Innern

und der Stadtverwaltung Stuttgart

Copyright 1953 by Linden-Museum, Stuttgart

Satz und Druck: Verlagsdruckerei Holzinger & Co, Stuttgart

UMK 2017-2591

INHALTSÜBERSICHT

I. ABHANDLUNGEN

Schneider, M.: Die Bedeutung der Stimme in den alten Kulturen . . 9

Glück, J. F.: Der Weg des Menschen. Ein Beitrag zur Methode der Ethnologie und der Kulturmorphologie 30

Smolla, G.: Gab es eine prälithische Periode in der Kulturgeschichte der Menschheit? 75

Podach, E. F.: Haarfarbe und Stand. Ein aktualistischer Beitrag zur Ethnologie des Schönen 104

Herrmann, F.: Die Bildnerei der Naturvölker und die Tiefenpsychologie 125

Hartmann, H.: Heilung durch Opfer und Mana bei den Kelten . . 140

Paulsen, P.: Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen 149

Berg, G.: Skier und Schlittschuhe — zwei nordische Fortbewegungsmittel 188

Nevermann, H.: Die Gabgab auf Südneuguinea 196

Baldus, H.: Karajá-Mythen 210

Paret, O.: Rätsel der Maya 219

Knoll-Greiling, U.: Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen 227

Hummel, S.: Die lamaistischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zum Yoga 239

Nölle, W.: Ein tibetisches Wunschgebet 254

Glasenapp, H. von: Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters 259

Rathjens, C.: Die Weihrauchstraße in Arabien, die älteste Welthandelsstraße 275

Kussmaul, F.: Frühe Nomadenkulturen in Innerasien. Einige Bemerkungen zu *M. Hermanns: Die Nomaden von Tibet* . 305

Hinderling, P.: Notizen von den Togo-Restvölkern 361

Hamelin, P.: Les Bronzes du Tchad 379

Lagercrantz, St.: Krokodilsteine 400

Junge, W.: Das Weltbild des Urwaldnegers 404

Kähler-Meyer, E.: Klassensysteme in afrikanischen Sprachen . . . 418

II. MUSEALIA

Pfaff-Giesberg, R.: Gedanken über die Gestaltung des modernen völkerkundlichen Museums 428

Leuzinger, E.: Eindrücke von einem Besuch amerikanischer Museen unter spezieller Berücksichtigung ihrer völkerkundlichen Bestände . 438

Lehmann, H.: Mexikanische Kunst in Paris 449

Museumsübersicht 453

III. CONGRESSUS

Dostal, W.: Bericht über den Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Wien 1952 474

Dölker, H.: Allgemeiner volkskundlicher Kongreß (8. deutscher Volkskundetag), Passau, 26.—31. August 1952 476

— Internationaler Kongreß für Europäische und Westliche Ethnologie, Stockholm, 26.—31. August 1951 477

Rathjens, C. jun.: Der 22. Internationale Orientalisten-Kongreß in Istanbul (15.—22. September 1951) 478

Zerries, O.: 30. Internationaler Amerikanisten-Kongreß in Cambridge (England) vom 18.—23. 8. 1952 479

Dittmer, K.: Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde vom 17.—20. April 1952 in Köln 482

IV. PERSONALIA

Woldemar Klein — 60 Jahre (Glück) S. 491 — Otto Kümmel † (Rau) S. 491 — Fritz Paudler † (Metzner) S. 492.

V. BUCHBESPRECHUNGEN

Birket-Smith, Kaj: Geschichte der Kultur (Glück) S. 493 — Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Prof. Dr. Richard Thurnwald zu seinem 80. Geburtstag gewidmet.

(Glück) S. 494 — Glück, Julius F.: Zur Soziologie des archaischen und des primitiven Menschen (Lagercrantz) S. 495 — Barnes, Harry Elmer: Soziologie der Geschichte / Chase, Stuart: Die Wissenschaft vom Menschen / Malinowski, Bronislaw: Die Dynamik des Kulturwandels / Toman, Walter: Einführung in die moderne Psychologie / Stefanic-Allmayr, Karl: Allgemeine Organisationslehre (Glück) S. 496 — Lersch, Philipp: Aufbau der Person (Glück) S. 499 — Bozzano, Ernesto: Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern (Podach) S. 500 — Stemplinger, Eduard: Antiker Volksglaube / Roeder, Günther: Volksglaube im Pharaonenreich (Glück) S. 500 — Worringer, Wilhelm: Abstraktion und Einfühlung / Worringer, Wilhelm: Problematik der Gegenwartskunst (Glück) S. 501 — Brinckmann, A. E.: Welt der Kunst (Glück) S. 502 — Malraux, André: Psychologie der Kunst (Glück) S. 503 — Kähler, Heinz: Wandlungen der antiken Form (Glück) S. 505 — Jahn, Johannes: Wörterbuch der Kunst (Glück) S. 505 — Thorn, Eduard: Künstler über Kunst (Glück) S. 506 — Peuckert, Will-Erich: Geheimkulte (Glück) S. 506 — Westenhöfer, Max: Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen (Glück) S. 508 — Breuil, H. u. R. Lantier: Les Hommes de la pierre ancienne (Glück) S. 508 — Pittioni, Richard: Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur (Glück) S. 508 — Zotz, Lothar F.: Altsteinzeitkunde Mitteleuropas (Glück) S. 509 — Albright, William F.: Von der Steinzeit zum Christentum (Glück) S. 510 — Kunst und Recht. Festgabe f. Hans Fehr. Hrsg. v. Franz Beyerle u. Karl S. Bader (Glück) S. 510 — Rhotert, Hans: Libysche Felsbilder (Glück) S. 511 — Meyerowitz, Eva L.: The sacred State of the Akan (Hinderling) S. 513 — Abrahamsson, Hans: The Origin of death (Glück) S. 516 — Hermann, Alfred: Die Welt der Fellachen (Jäger) S. 516 — Lebeuf, J.-P., u. A. M. Detourbet: La Civilisation du Tchad (Glück) S. 519 — Pedrals, D.-P.: Manuel scientifique de l'Afrique noire (Glück) S. 520 — Pedrals, D.-P.: Archéologie de l'Afrique noire (Glück) S. 521 — Schlosser, Katesa: Propheten in Afrika (Glück) S. 521 — Sicard, Harald von: Ngoma Lungundu. Eine afrikanische Bundeslade (Glück) S. 522 — Kutscher, Gerdt: Chimu. Eine altindianische Hochkultur (Jäger) S. 523 — Zimmer, Heinrich: Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur (Weygandt) S. 524 — Hermanns, Matthias: Die Nomaden von Tibet (Kussmaul) S. 526 — Petit-Dutaillis, Yves, et Mani Mulla: L'Inde dans le monde (Matt) S. 526 — Hartmann, Hans: Der Totenkult in Irland (Glück) S. 527 — Dontenville, Henri: La Mythologie française (Glück) S. 528 — Lommel, Andreas: Die Unambal (Jäger) S. 529 — Verschueren, P. Jan: Neuguinea, dein Name ist Wildnis (Glück) S. 535 — Plischke, Hans: Von Cooper bis Karl May (Glück) S. 535 — Melville, Herman: Taipi. Vier Monate auf den

Marquesas-Inseln (Gerdts-Rupp) S. 536 — Gerstäcker, Friedrich: In der Südsee (Gerdts-Rupp) S. 537 — Langen, Erich: Toloa, die heilige Wildente (Gerdts-Rupp) S. 538 — Madariaga, Salvador de: Christoph Columbus (Jäger) S. 539 — Ceram, C. W.: Götter, Gräber und Gelehrte (Matt) S. 539 — Schmitthenner, Heinrich: Studien über Carl Ritter (Matt) S. 540 — Veltheim-Ostrau, Hans-Hasso von: Tagebücher aus Asien (Matt) S. 540 — Robequain, Charles: Les Richesses de la France d'outre-mer (Matt) S. 541.

VI. EINGEGANGENE LITERATUR

1. Periodica 542
2. Aperiodica und Separata 546

AUTORENANSCHRIFTEN 560

Marius Schneider, Barcelona

DIE BEDEUTUNG DER STIMME IN DEN ALTEN KULTUREN

Es ist seltsam, daß die ethnologische Forschung, trotz ihres Bemühens um eine vollständige Darstellung der alten Kulturen, sich bis jetzt so wenig um die Bedeutung gekümmert hat, die die menschliche Stimme und das Phänomen des Klangs überhaupt in den alten Kulturen einnehmen. Und doch ist die menschliche Stimme das höchste und stärkste Ausstrahlungsorgan des Geistes! Es ist sicher kein Zufall, daß gerade diejenigen Kulturen, in denen die Opferriten eine zentrale Stellung im Kult innehaben, eine systematisch durchgebildete Doktrin vom Klang entwickelt haben. Nach dieser Lehre besteht die ursprüngliche Schöpfungskraft und ihre tägliche Erneuerung im *Lichtklang* des Morgenrots, aus dem die ganze Welt hervorgeht. Der Sitz oder Resonanzboden dieses Klangs befindet sich in der dunklen Berghöhle (in dem kraftzeugenden Dunkel der Nacht), in der der Tod (bzw. ein Gott) das Schöpfungslied singt oder trommelt. Dieser Gott singt oder trommelt *sich selbst*, d. h. er ist selbst das Lied. Indem er sich aber selbst singt oder schlägt, zersingt er sich oder verklingt er. Mit anderen Worten: Er opfert sich selbst auf, um aus den kurzlebigen Tönen ein Lied zu gestalten. Jedes singende Wesen und jedes kultische Musikinstrument ist ein Opferaltar.

Aber nicht nur der Schöpfergott, sondern auch die großen Verstorbenen, die Geister, sind singende Tote oder Klänge. Zum mindesten ist ihre Gegenwart nur durch Geräusche zu erkennen. Da nun die Natur der Geister wesentlich akustisch ist, so liegt es nahe, sie auch mit Klängen zu *ernähren* oder zu bekämpfen. Die Darbringung der in den Opferspeisen enthaltenen Wärme und die übrigen sichtbaren Riten sind nur Sinnbilder des Klangopfers. Ein Loblied aus opferbereitem Munde „ernährt" die toten Geister und bringt sie zum „anschwellen" und „wachsen". Als Gegengeschenk bringen die Geister den im Schlaf (= Tod) träumenden Menschen Lieder, die Kraft und Gesundheit verleihen. Der Klang ist die zu gegenseitiger Hilfe erbaute *Brücke* zwischen den Lebenden und den Toten.

Auf diesen Grundgedanken, die an anderer Stelle[1]) näher besprochen wurden, beruht nun eine Reihe von Vorstellungen, die für die Bewertung der menschlichen Stimme entscheidend sind.

I

Die magischen, religiösen oder philosophischen Weltanschauungen der Naturvölker und der alten Hochkulturen sind alle in mehr oder weniger deutlicher Weise von der Idee durchdrungen, daß die klar sicht- und greifbare Wirklichkeit des Alltags nicht die letzte Realität darstellt, sondern daß das eigentliche Sein der Dinge hinter ihrer äußeren Erscheinung verborgen liegt und letzten Endes im Klang verwurzelt ist. Es ist zunächst die Inkonstanz der Erscheinungen, die den Natur-

menschen an der Identität eines Objektes innerhalb einer längeren Zeitspanne zweifeln läßt. Er glaubt durchaus an die Wirklichkeit eines in *einem bestimmten Augenblick* gegebenen Phänomens, aber es fällt ihm schwer, anzunehmen, daß z. B. irgendeine noch völlig geschlossene Pflanze (oder gar das Samenkorn) völlig das gleiche Wesen darstellt wie die aufgeblühte oder reife Pflanze. Es ist für ihn unwahrscheinlich, daß Zorn oder Friedlichkeit bei dem gleichen Menschen nur vorübergehende Akzidenzien und keine Realitäten an sich sein sollen, zumal diese bei sonst ganz *verschiedenen* Personen durchaus *ähnliche* Formen annehmen können. Viel wichtiger und wesentlicher als die abstrakte und allgemeine, statische Form-idee eines Lebewesens erscheint ihm die Stimme und die charakteristischen, individuellen Bewegungsformen des *Moments*, d. h. der Rhythmus des Individuums, so wie er sich in einem bestimmten Augenblick — flüchtig, aber mit größter Schärfe — zuweilen ausprägt. Aus diesem Grunde bezeichnet der Naturmensch oft ein *gleiches* Objekt mit den *verschiedensten* Namen, je nach der „Stimme" (Duala), die es hat; je nach dem Augenblick, dem Alter oder der Situation, in der es sich befindet; je nach dem Zweck, dem es dient, oder der Aufgabe, die es erfüllt. Ein gleicher Hohlraum kann bald Behälter, bald Hut oder Trommel sein. Der große Umfang und die Qualität des Wortschatzes und der musikalischen Rhythmen der alten Kulturen ergeben sich aus einer Beobachtungsweise, die, morphologisch, mehr auf die Vielheit der dynamischen als auf die Abstraktion statischer Zustände gerichtet ist.

Ein Objekt ist wie eine leere Hülle, die nur in dem Maße wirklich ist, als es von denjenigen Lebensrhythmen durchflutet und belebt wird, für die es sich eignet, bzw. resonanzfähig ist. Nicht die statische Form, sondern der Rhythmus der lebendigen Gestalt ist der *eigentliche Ausdruck der Wirklichkeit.* Aus diesem Grunde sind auch die verschiedensten Dinge untereinander verwandt, wenn ein gleicher oder ähnlicher Rhythmus in ihnen zum Ausdruck kommt. Bewegt sich der Mensch in einem gegebenen Augenblick wie ein Pinguin, so ist er in diesem Moment ein Pinguin. Kräht er wie ein Hahn, so ist er ein Hahn.

Wenn die dunklen Klänge und die schlangenhaft anmutenden Rhythmen, die der Wind den Wasserwellen, den Baumkronen oder Büschen aufprägt, dem dumpfen Trampeln und den schaukelnden Rücken einer bergabsteigenden Tierhorde ähnlich sind, so empfindet der Dualaneger diese 4 Erscheinungen Schlange, Welle, Busch, Herde) *in diesem Augenblick* als eine rhythmische (also wesensmäßige) Einheit und ist auch sofort in der Lage, diese Einheit durch den ihr entsprechenden Trommelrhythmus auf ihren gemeinsamen Nenner zu bringen. Dieser gemeinsame Nenner *akustischer Natur* ist die eigentliche *Substanz* des Wesensrhythmus. Mein Dualatrommler erklärte eindeutig: „So (d. h. trommelnd) habe ich alles zugleich am wahrsten gesagt."

Das Analogiedenken des primitiven Menschen ist in seinem innersten Wesen musikalischer Natur.

Der Naturmensch meidet im allgemeinen die allzuweiten, farblosen Sammelbegriffe. Wo er sie aber aufstellt, um *Wesentliches* auszusagen, da gilt nicht die Spezies (Mensch, Tier, Pflanze), sondern der gemeinsame Rhythmus als Grundlage. Die Natur der Dinge wird nicht im Konstanten, sondern in den flüchtigen, aber

charakteristischen Erscheinungen gesucht und, letzten Endes, nur in ihrer akustischen Ausprägung als wirklich, als die „nackte Kraft" (Bambara) empfunden. Man nennt solche Rhythmen „Worte des Lebens" (Baule) oder „Lieder des Lebens" (Duala, Sangvi). Fühlt sich ein Neger alt oder krank, so wendet er sich an seinen Zauberer und bittet ihn um „Worte des Lebens", d. h. um neuen Rhythmus und neue Kraft. Diese Kraft, die für uns Europäer ein Attribut einer Person ist, stellt für den Neger das Wesen des Individuums dar. Durch sie allein ist ein Wesen, das was es ist[2]). Der Rhythmus ist die eigentliche Kraft und Wirklichkeit des Individuums; aber er ist verschieden je nach dem Augenblick und der Wachstumsperiode, in der sich der Mensch befindet. Das einzige Element, das durch die Zeit nicht angetastet wird, ist der reine „Eigenton" des Individuums. Dieser Eigenton, der dem Menschen auch nach seinem Tode anhaftet, deckt sich mit dem Begriff des „Menschen an sich", dem P. P. Tempels in seiner Philosophie bantoue[3]) noch Körper, Schatten und Atem gegenüberstellt. Der Eigenton, der nur seinem Träger bekannt ist, ist die Kraft, die der Mensch sowohl als Lebender wie als Toter besitzt. Der Klang oder Rhythmus, durch den der Mensch in seine *Umwelt* gestellt ist, wird als „Chor" (Baule) oder als „hörbarer Ton" (Duala) bezeichnet. Daneben gibt es noch das weitbekannte „Eigenlied", das den Menschen als einzelne Person innerhalb der Gesellschaft abgrenzt.

Das Eigenlied soll bekanntlich nur von seinem Eigentümer gesungen werden, es sei denn sein Träger sei gestorben (Sangvi, Duala). Andererseits aber kann ein Eigenlied durchaus eine landläufige Melodie sein und sich folglich in aller Mund befinden. Der Widerspruch löst sich, wenn man das Eigenlied näher betrachtet. Nicht die Melodie an sich bildet das Eigentum des Trägers, sondern der Stimmklang des Sängers, seine spezifische Art und sein persönlicher, schlechthin nicht nachahmbarer Rhythmus beim Vortrag machen die Eigenart seines Gesanges aus. Gelingt es trotzdem einem Menschen, diese Vortragsweise völlig nachzuahmen, so ist dieser Mensch entweder mit dem allgemein anerkannten Eigentümer des Liedes wesensverwandt oder er ist ein Zauberer, der ex definitione immer in der Lage ist, fremde Rhythmen nachzuahmen, weil er „innerlich mit allen Dingen verwandt ist." (Duala.)

Will man das in der Stimme sich ausprägende Wesen eines Menschen erkennen, so darf man aber nicht nur den Rhythmus berücksichtigen, sondern es muß auch der Stimmenklang beachtet werden. Beide Faktoren geben über die Grundsubstanz und über die spezifischen Qualitäten eines gegebenen Objekts Aufschluß. Man hört an der Stimme, ob ein Mensch frech oder furchtsam, entschlossen oder unsicher ist. Ebenso hört man am Klang einer Münze oder am Ton eines Baumes, den man anschlägt, in welchem Zustande sich das Objekt befindet. Die akustische Substanz existiert also auch bei den nur indirekt mit Stimme begabten Dingen.

Grundsätzlich ist die „innere Stimme" eine Art unhörbarer Ultraschall. Die Klangsubstanz wird erst hörbar, wenn sie an die Peripherie ihres Trägers tritt.

Ob diese Zuteilung einer Stimme mit der Tendenz alle Dinge zu beseelen zusammenhängt, mag dahin gestellt bleiben. Wenn die Schilluk[4]) sagen: „Der Wind sagt wu" und einschlagende Lanzen schreien „wo", so liegt hier wahrscheinlich ein rein tonmalerisches Moment zu Grunde. Bei der Musik scheint dies aber weniger

der Fall zu sein. Worte sind Symbole, Töne hingegen sind in erster Linie die Substanzen der Dinge selbst. Töne *können* nachträglich auch tonmalerisch wirken; aber sie *müssen* es nicht; es genügt wenn sie die Substanz ausdrücken.

Einige Bauleneger sangen mir eines Tages „das Lied vom Storch". Als ich zunächst nach dem Text fragte, machten die Sänger eine abwehrende Gebärde. Die Worte, so sagten sie, hätten hier keinerlei Bedeutung und in der Tat wechselte der Text sehr oft; einigermaßen konstant war nur die Formel: „Grüße meine Freundin." Obgleich ich nun damals überhaupt noch nicht daran dachte, daß solche Lieder eventuell tonmalerisch sein könnten, oder gar die akustische Substanz des fliegenden Storchs bilden sollten, stellte sich bei mir ganz plötzlich die Vorstellung des fliegenden Tieres ein. Am gleichen Tag notierte ich die Melodie und vermerkte an jeder Stelle der Transkription den visuellen Eindruck, den der Gesang in mir verursacht hatte. Einige Tage später teilte ich den Sängern meinen Eindruck mit und bat sie, mir an Hand der Schallplatte (s. Notenbeispiel 1) den Vorgang näher zu erklären. Kaum war die Einleitung vorbei, da tanzten zwei Sänger das Lied und ihre Bewegungen stimmten völlig mit meinen Notizen in der Transkription überein.

Beispiel 1:

Die Melodie beginnt mit einer freien Einleitung. Der Hauptteil setzt mit der Vorbereitung zum Flug ein, d. h. mit dem ersten Flügelschlagen und der darauf folgenden Pause. Bei (2) erfolgt eine Halsbewegung und ein schnelleres Flügelschlagen (Triolen), das bei (3) noch weiter anwächst. Bei (4) ebbt die Bewegung wieder ab. Die leichte Hebung des Körpers bei (3) und das Zurücksinken werden durch die Töne *c g* angedeutet. Im Gegensatz zu (1) treten beim endgültigen Start (5) Triolen auf, die mit einer stark abgerissenen Zweiunddreißigstelnote enden (5a). Damit erhebt sich der Storch und fliegt in weitem Bogen lautlos dahin (Fermate). Diese Pause hat eine unglaublich suggestive Kraft. Sie erinnert an die

Wirkung mancher Pausen bei Beethoven, und es ist sicher kein Zufall, daß sich mir gerade bei dieser Pause zum ersten Mal die Idee des Fluges einstellte. In einer anderen Version des gleichen Liedes wurde der Abflug als eine stark gedehnte halbe Note gesungen (s. Variante 4), die nach einem starken crescendo plötzlich abriß. Die Sänger behaupteten, damit dem Tier größere Schwungkraft zu verleihen.

Gerade zu meisterhaft ist die Art und Weise, mit der der Vogel beim Abstieg (6) von der neu einsetzenden Musik wieder aufgefangen wird. Mit größter Weichheit und Elastizität werden die beiden Sechzehntelwerte im pianissimo gesungen, um den Rhythmus des fliegenden Tieres wieder aufzunehmen und ohne Stockung organisch weiterzuführen. Die Aufgabe der Musik (so sagten die Sänger) besteht hier darin, den Storch, der aus der Welt des Schweigens kommt, ganz allmählich und ohne Anstoß wieder auf die Erde zurückzuführen. Bei (7) verlangsamt der Vogel plötzlich den Flug. Bei (8) setzt er den Fuß zum ersten Mal auf die Erde, fliegt dann während der Pause noch einmal leicht über dem Boden dahin, bis er sich bei (9) endgültig niederläßt. Diese letzte Bewegung ist sehr charakteristisch. Sie wird auf dem leichtesten Teil, d. h. ganz am Ende des Taktes gesungen und als Synkope zum Anfang des nächsten Taktes herübergebunden. Damit werden die Leichtigkeit und das Stocken der Bewegung ausgedrückt.

Wir Europäer empfinden ein solches Lied als spezifisch tonmalerisch. Meine Sänger aber wehrten sich gegen eine solche „minderwertige" Beurteilung. Sie gaben zu, daß es viele Tänze gäbe, deren Musik in der Tat „nur" tonmalerisch wäre; aber das Lied vom Storch sei nicht nur ein einfaches Bild, sondern die Kraft des Tieres. „Wir geben damit dem Storch seine Kraft, und wenn der Storch fliegt, so ist er dieses Lied." Die Musik dieses Gesanges ist also keine reine Klangnachahmung, sondern die Substanz des Storchenfluges.

Deswegen ist auch der Text von sekundärer Bedeutung. Er wurde erst nachträglich zu der bereits vorhandenen und auf bestimmten Vokalen gesungenen Melodie verfaßt. Wichtig im Text ist nur die Stellung der Vokale, weil diese Laute mit den in der praeexistierenden Melodie bereits vorhandenen Vokalen übereinstimmen müssen. Man kann also zu der gegebenen Melodie jeden beliebigen Text singen unter der Bedingung, daß die im Text vorkommenden Vokale denen der praeexistierenden Melodie entsprechen.

Bei Liedern von geringerer magischer Kraft spielt der Text eine wichtigere Rolle. Dort muß das im Lied Ausgesagte einen für alle Hörer verständlichen Zusammenhang bilden. Aber die Kraft der Melodie geht in dem Ausmaße zurück, als der Text etwas Bestimmtes aussagt. Ändert man den Text (der gleichzeitig mit der Melodie entstand), so soll man nur darauf achten, daß der Inhalt der gleiche bleibt; die Vokale hingegen sind an keine feste Stellung mehr gebunden.

Diese Aussagen des Baule werfen ein neues Licht auf die Frage der *sinnleeren Silben* oder *archaischen Sprachformen*, die in vielen Kultgesängen der Baule üblich sind. Offenbar liegt solchen Liedern eine gesungene Klangsilbensprache zu Grunde, die erst nachträglich zu einer Folge von mehr oder weniger zusammenhängenden und verständlichen Worten umgebildet wurde (Ähnliches ist auch beim Sâmaveda der Fall.)

Der reine Klang des kultischen Singens, das die durch feste Begriffe eingeschränkten Worte verschmäht, ist der große *Brückenbauer*, der pontifex maximus, der zwischen Himmel und Erde vermittelt, weil er die den Toten und Lebenden gemeinsame Substanz bildet. Auch in den totemistischen Gesängen bildet sich die Brücke zwischen dem Menschen und seinen Ahnen dadurch, daß man die Stimme der Ahnen nachahmt, d. h. die gemeinsame Tonsubstanz anstrebt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß im Individualtotemismus einem Menschen stets dasjenige Totem zugeteilt wurde, dessen Stimme es am ehesten zu imitieren imstande war. Jedenfalls wurde im alten China der Name eines Kindes nach dem Klang seiner Stimme gewählt und diese Namen waren meist Tiernamen (Tscheu-li VII).

Aber auch zwischen den Lebenden bildet der Ton eine verbindende Brücke. Wenn in den Salomonen ein junger Mann eine hohe Vokalise anstimmt und es einem Mädchen gelingt den Schlußton richtig aufzufangen und das Motiv weiterzuführen, so gilt dies als ein hochzeitliches Einverständnis[5]). Auch hier ist das einfache, klare Wort schlecht am Platze. Man *singt*, was in Worten schwer auszudrücken ist.

II

Die rhythmische Tonsubstanz, die allen Dingen innewohnt, ist auch dort vorhanden, wo sie für den gewöhnlichen Menschen nicht hörbar ist. Hier beginnt die Kunst des Magiers, der auf Grund seiner Resonanzkraft und seiner starken Verbindung mit der Natur und der Totenwelt im Stande ist, alle Tonsubstanzen zu erkennen und zu wiederholen. Indem er diese Substanzen nachahmt, spricht er die Dinge direkt an und vermag dadurch auf sie einzuwirken.

Da jedes Ding eine „Stimme" hat, so hat z. B. der Zauberarzt auch für jede Krankheit ein besonderes Lied, in dem er diese Stimme hörbar macht (Baule). Je mehr ein Mensch zum Resonator wird und je polyrhythmischer seine Veranlagung ist, umso stärker ist seine magische Kraft, umso weniger bildet sein Körper eine Abgrenzung seiner Person. Durch seine Resonanzfähigkeit erweitert sich sein Aufnahmevermögen, und durch sein Lied vergrößert sich sein Anstrahlungsradius. Die magischen Machtsymbole, die uns in der Mythologie so oft begegnen (die Eisenstange, die der Held beliebig verlängern oder verkürzen kann; der Arm, der sich bis zum Himmel ausreckt; der Blitz- und Donnerhammer, der 7—9 Klafter tief in die Erde dringt und nachher wie ein Bumerang zu seinem Herrn zurückkehrt oder als Sperma verschwindet und als Neugeborener wiedererscheint) sind nur Sinnbilder des schöpferischen Schalls und seines Echos bzw. seiner Antwort.

Der schnelle Schall überwindet aber nicht nur den mit andern Mitteln überbrückbaren *Raum*, sondern er besiegt auch den Ablauf der *Zeit*. Wenn die Arunta auf einen Rachezug für einen Toten ausziehen, so wird vorher der Schild jedes Kämpfers mit einem Bumerang angeschlagen. Ist der Ton dunkel, so wird der Kämpfer nicht mehr lange leben. Ist er hell, dann wird ihm nichts geschehen[6]). Ähnliches taten die Germanen, wenn sie den Barditus in den Schildrand brüllten, um aus dem Klang den Ausgang der Schlacht zu erkennen. Die Lappen erschließen

die Zukunft mit der Zaubertrommel, und zwar aus der Bewegung, die dem auf dem Fell liegenden Gegenstand durch das Spiel des Instruments mitgeteilt wird. Nach Sema Tsien erhebt sich über jedem feindlichen Heere eine klingende Emanation, aus der man den Ausgang des Kampfes voraussagen kann[7]).

Der Klang überwindet die Zeit, weil sein Ursitz in jener Berghöhle der Toten ist, in der alle Anfänge und alle Zeiten im Kerne vorhanden sind. Von dieser Resonanzhöhle strahlen sie erst in die Zeit aus. Alle Erkenntniskraft und alle Macht des Handelns kommt dem Magier aus dieser Höhle des Totenberges, wenn er es versteht, die Geister mit seinem Lied zu gewinnen. Singt ein kalifornischer Schamane ein Zauberlied, so kommt der Geist, dem dieses Lied entspricht, und sagt: Du singst ein Lied, das mir wohl gefällt. Es ist *mein* Lied. *Deswegen* gebe ich Dir auch meine Kraft. *Sorgst* Du für mich, so sorge ich auch für Dich. Werde ich Dein Lied hören, so werde ich kommen[8]).

Die Kraft, die einem Wesen innewohnt, wird in der Literatur meist als *mana* oder *orenda* bezeichnet. Diese Worte bezeichnen den aus jedem Lied oder Gegenstand — hörbar oder unhörbar — anstrahlenden Teil jener Kraft oder Tonsubstanz, die nicht spezifisch individuell ist. Es ist die Kraft der Beziehungen zur Umwelt, d. h. die Tonsubstanz unter Abzug des Eigentons, d. h. des spezifischen Rhythmus ihres Trägers. Ein Objekt hat *orenda,* wenn der Geist eines singenden Toten in ihm Wohnung genommen hat. Daher haben Totenknochen eine besonders große Zauberkraft und mehr noch Trompeten oder Flöten, die aus Totengebeinen angefertigt wurden, um die Stimme, d. h. die hörbare Tonsubstanz des Verstorbenen wiederzuerwecken und wirksam zu machen. Das von dem Toten ausgehende Orenda ist also eine unpersönliche Kraft, die besonders durch „Abschießen" oder „Ausatmen" (nach den Duala durch leise klingendes Atmen) andern Menschen oder Gegenständen, so z. B. einem Musikinstrument (Baule), mitgeteilt und auch wieder entzogen werden kann. Es ist ebenso wenig an seinen Träger gebunden wie die Hitze an einen warmen Stein oder ein bestimmter Ton an eine Saite. Es ist die Kraft oder die Spannung, die ein Objekt rhythmisch durchflutet, die ein Haus fest macht, ein Schiff im Gleichgewicht hält, einen Menschen in einer bestimmten Art bewegt, einer Saite einen bestimmten Ton verleiht.

Es ist das „Wort" (der klingende Rhythmus), das nach der Meinung der Dogon dem Gewebe die Festigkeit oder den Pflanzen die spezifische Heilkraft gibt, die auch der Dynamik eines Medizingesangs und dem Blätterrauschen heiliger Haine entstrahlt.

Die Tonsubstanz des Orenda wird zur Zauberkraft, wenn sie irgendwo in außergewöhnlich starkem Maße auftritt und ein besonders stimm-modulatorisch begabter, anpassungsfähiger und stark poly-rhythmisch veranlagter Zauberer diese Kraft in sich aufnimmt und sie nach einer von ihm bestimmten Richtung wieder akustisch ausstrahlt. Orenda in sich aufnehmen und der Tonsubstanz eine bestimmte Form und Richtung geben, ist das Prinzip der magischen Musikkomposition. Große Zauberer sind immer Komponisten; nur die kleinen Zauberer bedienen sich fertiger (von ihren Lehrern übernommener) Lieder, um das Orenda aufzuspüren, einzufangen und wieder auszustrahlen (Duala).

Eine weitverbreitete Tradition sagt, daß ein Zauber so weit reicht, als der Klang, der ihn trägt, hörbar ist. Schallerzeugung ist jedenfalls immer notwendig, wenn

eine magische Handlung wirksam werden soll. Sie kann in einem Flüstern, in einem bittenden oder befehlenden Ton, in einem Lockgesang, Schmähllied oder Kriegsgesang bestehen. Dies hängt von der Einstellung des Zauberers zu den Geistern ab. Aber immer muß er sie *akustisch* erreichen. Der Zweck des Zaubergesangs besteht zunächst darin, die schlafende Kraft zu erkennen, sie zu wecken (auch in anderen Riten müssen die schlafenden Götter geweckt werden) und sie einzufangen, um sie dann an sich zu ziehen und sie als Motiv seines Liedes verwenden zu können. Erst durch die aktive *akustische* Verwendung der geheimen (nur dem Zauberer bekannten) Tonsubstanz im Lied wird die Zauberhandlung möglich (Baule). Die Dogon im Nigerbogen dreschen unter Absingen von erotischen Liedern die Fruchtkörner „um das Wort (d. h. die singende Kraft) der Körner zu wecken und in ihre Lieder hineinzuweben". Nach einer anderen Aussage eines Zauberers der Dogon bilden solche Gesänge ein *Netz*, in dem sich die fruchtbaren Rhythmen der Körner fangen. Nachdem das „fruchtbare Wort" die Fruchtschalen verlassen hat, bilden die Lieder den klingenden Behälter, in der sich die Kraft aufs neue niederläßt und entfaltet. Die gleichen Dogon bezeichnen das magische Lied auch als ein *Sieb*, das die gute d. h. die tönende Kraft des Korns zurückhält und den Staub durchfallen läßt[9]).

III

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, setzten wir vorher an Stelle des in der Literatur üblichen Terminus „Wort" den Begriff „singende Kraft". Eingehende Befragungen von Duala, Bambara und Baule führten in Bezug auf die Bedeutung des Begriffes „Wort" zu sehr einheitlichen Ergebnissen. Das „Wort" ist der klingende Rhythmus der — Dank ihrer Selbstaufopferung — alles erzeugenden Urkraft. Diese singende Urkraft ist nicht für jeden Menschen hörbar, obgleich sie jedes Ding belebt. (Der Zauberer, der sie hörbar machen kann, erzeugt in der Tat Geräusche, die man sonst niemals zu hören bekommt).

Das „Wort ergreifen" heißt „die Kraft ergreifen", „handeln". In einem Lied der Duala[10]) heißt es: „Timbo muß kommen! Jeka, der Riese, hat die Ekombo besiegt! *Er hat das Wort genommen.*" Dies heißt: der Held hat gehandelt, er hat die Macht an sich gerissen. Aber auch der gewöhnliche Mensch kann bis zu einem gewissen Grade „handeln", wenn ihm durch bestimmte Riten das „Wort" mitgeteilt worden ist.

Das „Wort" ist das große Kraftstaubecken, das sich seit der Urzeit, ununterbrochen strömend, aus der Opferhöhle der mythischen Ahnen in die Welt ergießt. Aus dieser „wasserreichen Bahn" schöpfen alle Generationen ihre Kraft durch eine Analogiehandlung, indem sie das „Wort" in der eigenen Resonanz- oder Opferhöhle an den Ufern des Lebensstromes wiederholen. Diese Höhle ist der Leib, die Ernährungszentrale, in der sich die Kraft durch den Genuß der Opferspeisen bildet. Vom Leib breitet sich diese Kraft „unhörbar singend" in 4 Kanälen aus, die in Luft- und Speiseröhre, Ausscheidungs- und Geschlechtsorgane münden. (Die Bambara setzen die Extremitäten der 4 Gliedmaßen ein und stellen sich dabei den

Menschen in Hockerstellung vor, der die Hände über dem Kopf faltet.) Der ganze Körper wird als ein Resonanzboden betrachtet, an dessen Peripherie sich der für uns hörbare Teil der singenden Kraftsubstanz bildet.

Die Idee, daß die Kraft „singt" oder überhaupt als ein akustisches Phänomen empfunden wird, ist tief in der Veranlagung der natürlichen Menschen verwurzelt. Für diesen Menschen, bei dem Kraftaufwand und Lautausstoßen immer eng verbunden sind, liegt im Gesang das natürliche Gefühl der Kraft, die aus dem Zwerchfell kommt; ein Gefühl, das auch jedem europäischen Sänger durchaus bekannt ist. (Daher wohl auch die weit verbreitete Meinung, daß die Leber der Sitz der Kraft sei.) Überdies ist jede größere Tonbildung (starke Atmung) und jedes rhythmische Singen besonders geeignet, eine gegebene latente Energie oder seelische Verfassung zu entfalten und zu steigern, weil der Klang dem Irrationalen und der Periodizität der Bewegung einen weiten Spielraum gibt. Es ist viel schwieriger, einen Text — oder gar ein Gedicht — zu einem gegebenen inneren (psychophysischen) Rhythmus zu improvisieren, als eine Melodie zu erfinden und dieser irgendwelche sinnleeren Silben zu unterlegen.

Der Begriff „Wort" bezieht sich viel weniger auf die Bezeichnung eines bestimmten Objekts, als auf die irrationale, „klingende" Kraft, die im Worte pulsiert. Dürfte man die Tragweite des „Worts" auf seine rein psychologische Seite beschränken, so könnte man sagen: der Rhythmus des „Wortes" leuchtet im gewöhnlichen Worte auf, wie Zorn oder Güte in der Sprachmelodie eines Satzes durchschimmern können. Das Wort in unserem Sinne ist nur eine Bezeichnung, das „Wort" hingegen ist der schöpferische Rhythmus, die eigentliche Kraftsubstanz, von der das gewöhnliche Wort durch besondere magische Intonation durchflutet wird. Verschiedene gewöhnliche Worte können vom gleichen „Wort" durchdrungen sein. Das „Wort" ist der begrifflich noch leere und logisch unbestimmte schöpferische Rhythmus, der die Dinge schafft, anregt und begeistert. Es bildet also nicht etwa die reine Idee, sondern den dynamischen Inhalt, d. h. die klingende Ursubstanz der Tat; denn mit dem „Wort" beginnt bereits die Tat, die das gewöhnliche Wort nicht *ist*, sondern nur *bezeichnet*. Das „Wort" ist das Klangopfer, durch das die Dinge sind, was sie sind, weil sie durch den klingenden Rhythmus ins Leben gerufen und am Leben erhalten werden. Wo kein „Wort" mehr ist, da bleibt nur noch die leere Worthülle (die Bezeichnung des Objekts) ohne innere Kraft. Das „Wort" ist die z. T. hörbar, z. T. unhörbar singende rhythmische Kraft, die seit Urzeiten Generation an Generation reiht. Dieser Sang ist vierstimmig, insofern er sich in vier verschiedenen Ebenen ausbreitet: im geistigen Leben, in der Ernährung, in der Erhaltung der Kraft und in der Zeugung. Im Ritual der Naturvölker tritt das „Wort" besonders in den mythischen Festspielen, in den Opferriten, in der Medizin und in den Jugendweihen hervor. Die Beschneidungsgesänge, die in erster Linie dazu bestimmt sind, dem jungen Mann durch die Kraft des „Worts" die geistige und körperliche Reife zu vermitteln, werden bezeichnender Weise gerade in der Periode gesungen, in der der Kandidat sich im Alter des Stimmwechsels befindet, d. h. in der Zeit, in welcher seine singende Kraft eine entscheidende Änderung erfährt.

Bei solchen Gelegenheiten singen die Bambara folgendes Lied:

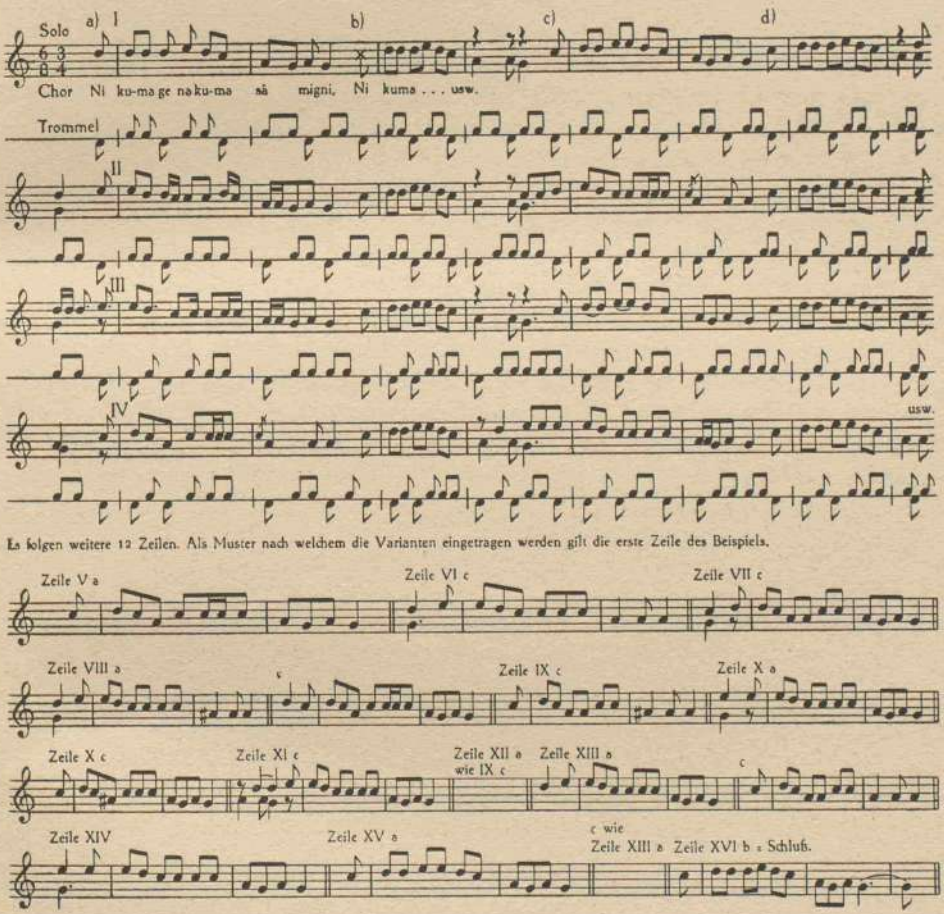
Uaran, yo-ha! Kuma uola-lâ-sâ!
Tondion uolo-la, ni ye bê Kuma forobâ fô.
Ni Kuma ge-na, Kuma sâ migni.
Yoro-dian moko-bâ, m'bi kuma-koro-bâ fô.
Ni Kuma ge na, Kuma sâ migni.
Nioro-ka-u-bê, Kuma-koro-bâ fô.
Bê sira-lâ, kâ Kume koro-bâfô.
Tondion sira-lâ, m'bê Kumi koro si fô!
Ni Kuma ge-nâ, Kuma sa migni.
Ni Kuma ge-nâ, Kumi da migni fô
Tondion-do sira-lâ, Kuma-koro-bâ kô.
Komo-kô sira lâ, Kuma koro-bâ kô,
Yoro dian sira-lâ, Kuma uolôn-dên-flê!
Kuma-koro koro-bâ-ko,
Kun-sira-lâ, Kuma-uolôn-lâ-sâ.
Yoro-dian sira, Kumi foroni-fô?
Ni Kuma ge-nâ, Kumi da mi fô?
Tondion sira-lâ, Kuma koro-kan-fô.
Ni Kuma ge-nâ, Kuma da mi fô.

Übersetzung:

Geister, ich rufe Euch herbei, denn das Wort ist zu uns gekommen. —
Ein junger Mann[1]) wird uns geboren. Für ihn stimme ich das Wort der großen Felder[2]) an. —
Dieses Wort das voller Kraft ist, möge uns durchdringen. —
Ehrwürdige Ahnen in der Ferne, ich wiederhole das alte Wort! —
Dies Wort, das voller Kraft ist, möge uns durchdringen. —
Leute von Nioro, stimmt an das alte Wort.
Sie stimmen an das alte Wort von der großen Bahn[3]). —
Bevor Du auf der großen Bahn zum Manne wirst, stimme ich vor Dir das heilige Wort des Kumi an. —
Dies Wort, das voller Kraft ist, möge uns durchdringen. —
Dies Wort, das Kumi angestimmt hat, ist voller Kraft.
Auf der großen Bahn, auf der die Menschen durch die Kraft des Wortes sich hintereinanderreihen, —
Auf der wasserreichen[4]) Bahn des Geistes Komo, hinter dem Fluß des alten Wortes, —
Auf der Wasserbahn des Geistes Komo, auf der Bahn des alten Wortes, —
Auf der Bahn zu den ewigen Gefilden kommt der Sohn des alten Worts heran. —
Aus dem alten Wort, jenseits seines eigenen Alters[5]) —
Ganz am Anfang der Bahn, ist das Wort des Sohns geboren. —

Was sagte Kumi auf der Bahn zu den ewigen Gefilden, bei den kleinen Feldern[2])? —
Das Wort ist voller Kraft. Aber was sagte Kumi? —
Auf der Bahn, auf der Du die Reife erwartest, sag mir, was Kumi sagte! —
Das Wort, das Kumi sagte, ist das Wort der Kraft.

Beispiel 2:



Anmerkungen:

[1]) Der junge Mann ist der Beschneidungskandidat, der durch die Geschlechtsreife „geboren" wird.

[2]) Die großen Felder bezeichnen den Sitz der Geister; die kleinen Felder den Wohnplatz der Menschen.

[3]) Wörtlich: die *Straße*, die vom Reich der toten Ahnen zu den Lebenden führt.

[4]) Die wasserreiche Bahn ist die gleiche Straße, aber sie bezeichnet im besonderen den fruchtbaren Fluß der Zeit, der die Epoche der Urahnen mit der jetzigen verbindet.

[5]) Der Sohn des alten Wortes stellt die ewige Erneuerungskraft des Worts dar, das älter ist als sein eigenes Alter.

Das Notenbeispiel (2), welches die Melodie des oben erwähnten rituellen Textes wiedergibt, stellt die „wasserreiche Bahn" oder das „feuchte Wort" (Dogon) dar. In dem pausenlosen Wechsel von Solo und Chor kommt der ununterbrochene rhythmische Fluß der singenden Kraft zum Ausdruck, die den Geist des großen Kumi mit den Menschen verbindet.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß auch in andern Kulturen ganz ähnliche Feststellungen über den Begriff des „Worts" gemacht wurden, ohne daß dabei der musikalische Gesichtspunkt besonders berücksichtigt worden wäre. M. Leenhardt, der große Kenner der Kultur Neu-Kaledoniens[11]) betont in seinem Do Kamo, daß der Begriff „Wort" in erster Linie den dynamischen Inhalt des Wortes, die Stimme, die Tat und zugleich das Opfer darstellt. Auch hier ist das „Wort" die geistige und physische Kraft, der eigentliche persönliche Besitz des Individuums. Es ist sowohl die flammende, begeisternde Rede, die geistige Tradition, aus der das Volk lebt und der Künstler schafft, wie die Kraft der Nahrung und der geschlechtlichen Zeugung. Das „Wort, welches dauert", aber ist der Rhythmus, den die Urahnen einsetzten, um den Ablauf der Generation in der Zeit zu regeln und zu sichern.

IV

Den in den Abschnitten I und III behandelten führenden Ideen begegnet man auch in den alten Hochkulturen wieder und zwar bald mehr in philosophischer, bald mehr in mystischer Einkleidung. Es wäre jedoch oft sehr schwierig, diese, z. T. nur bruchstückweise erhaltenen, einzelnen Gedanken richtig zu verstehen und ihre organischen Zusammenhänge wieder aufzudecken, wenn wir uns nicht vorher mit ihrem (sehr wahrscheinlichen) Niederschlag in der Praxis der Naturvölker beschäftigt hätten.

Die Lehre vom schöpferischen „Wort" ist Gemeingut vieler Hochkulturen. Von besonderem Interesse ist jedoch die indische Tradition, weil sie die Idee der Welt als konkret gewordener Klang mit größerer Deutlichkeit und Konsequenz durchführt, als die übrigen Hochkulturen. Auch für sie ist die Erscheinung in Raum und Zeit nicht die letzte Wirklichkeit, sondern eine Sinnestäuschung. Die letzte Wirklichkeit liegt in der Ruhe und in dem Schweigen Brahmas, aus dessen Unendlichkeit und Differenziertheit sich eine Tendenz erhebt, die eine erste Differenzierung oder Polarisierung von Kräften in sich schließt. Diese Tendenz, die den Anfang der Bewegung bildet und damit den Schleier der Maya zu weben beginnt, ist die

unhörbare „Vibration" des Denkens, dessen rhythmische Bewegung unter drei Aspekten erscheint:

1) Als reine Idee stellt sie die Unendlichkeit Brahmas dar.
2) Als Substanz ist sie die Projektion der Idee auf die Dinge im Raum und in der Zeit („subtile Vibration").
3) Als Ton ist sie ein Rhythmus, der zugleich die Idee und die konkrete Form in sich schließt.

Der Ton (Nâda) ist die Beziehung zwischen dem Denken und der Vorstellung. Er ist nicht nur eine latente Energie, sondern zugleich eine wirkende Kraft, die der Idee Gestalt und klanglichen Ausdruck gibt. Er steht auf der *Grenze* zwischen der transzendentalen Wirklichkeit und dem Klangbild (den Rhythmen) unserer Vorstellungswelt. Er bildet die Grundlage jenes Systems von Vorstellungen, das wir als die wirkliche Welt betrachten. Der höchste Ausdruck des erstmalig zur hörbaren Vibration gewordenen„ Worts" ist die mystische Silbe OM. Aus ihr entfaltet sich die ganze Welt. Mit 10 Silben (Versrhythmus der Angiras) wurde nach Rigveda III, 39,5 die Sonne aus der Finsternis gezogen. Mit 9 Donnersilben vernichtete Indra den unfruchtbaren Dämonen Vitra. (Rigveda I, 62,4.) Erst nachher wurde das „Wort" zum Stein und zu Fleisch.

Über die progressive Materialisierung des Grundtons gibt das Chândogya-Brahmana[12]) klaren Aufschluß:

> „Dieser Wesen Essenz ist die Erde; der Erde Essenz sind die Wasser; der Wasser Essenz sind die Pflanzen, der Pflanzen Essenz ist der Mensch; des Menschen Essenz ist die Rede; der Rede Essenz ist das Versmaß (Rhythmus); des Versmaßes Essenz ist der Sâman (Gesang); des Sâman Essenz ist der Udgîtha, die Silbe OM. Die Essenz aller Essenzen ist der als Sâman in der Silbe OM erscheinende Atem (Prâna)." „Ebenso wie durch einen Nagel oder einen Pfeil viele Blätter zusammengespießt werden können, so wird auch durch den Laut OM alle Rede (d. h. die ganze Welt) zusammengebohrt."

Die Musik des leise klingenden Atems stellt die Schönheit der Schöpfung dar. In der Genealogie des Râma wird die ganze Welt als ein Konzert dargestellt, in dem die Waldgottheiten auf Bambusrohren blasen und zum Summen der Bienen Schlinggewächse schlagen. Auch der chinesische Schriftsteller Dschuang Dsi[13]) betrachtet den säuselnden Wind als den Schöpferatem der Natur, der alle Wälder, Berghänge und Höhlen zum Klingen, d. h. zum Leben aufruft. Der Gesamtrhythmus der Welt wird durch das Bambusröhrenspiel der Mundorgel (sheng) geleitet.

Um den feuchten Urklang zu erfassen, muß man sich die Ohren mit dem Daumen verschließen. Nach dieser Regel kommt man zum *inneren* Hören und schließlich zur Wahrnehmung seines Eigentons, den man sonst nicht hört. „Wenn man das Ohr mit dem Daumen verschließt, so hört man das Geräusch des Äthers, der im Herzen ist. Siebenfach ist dessen Ähnlichkeit, nämlich mit Strömen, mit einer Glocke, mit einem Blechtopf, einem Rad, mit Froschgequake, mit Regen, mit Reden in einem geschlossenen Raum" (Höhle?)[14]).

Daß der schöpferische, klingende Rhythmus nicht im gewöhnlichen Wort, son-

dern im „Worte" liegt, und daß er nicht in dem *ausgesprochenen* Wort, sondern im „Nachhall" flutet, ist nicht nur in den Upanishaden, sondern auch im Lehrbuch der Poesie des Anandavardhana ausgesagt. Für diesen Dichterphilosophen ist der Klang (dhvani), der sich aus dem Gedicht ablöst, die Seele der Poesie. Das letzthin Unaussprechliche kann nur durch den dhvani vermittelt werden. „Dieser Ton beruht auf der Bedeutung des Inhaltes, wenn sich nämlich ein Sinn ergibt, der durch das, was er besagt, eine andere Sache zur Erkenntnis bringt und zwar aus sich selbst, ohne daß sie ausgesprochen werde." „Wenn durch die Bedeutung des Inhalts eine andere Figur (als die ausgesprochene) wahrgenommen wird, so ist das ein Ton, bei dem der tiefere Sinn gleichsam nachklingt." „Der wirkliche dhvani besteht darin, daß das Unausgesprochene als eine *Hauptsache* klar zur Empfindung gelangt." Wie der „Nachhall einer Glocke" soll der neu erkannte Inhalt in uns vibrieren[15]). (Noch heute werden in Java Gongs vorwiegend nach Qualität des Nachhalls bewertet.)

Daß diese Inhalte dynamischer Art waren, beweisen die Koordinationen der verschiedensten Begriffe unter gleichen (rhythmischen) Rubriken.

In den Upanishaden finden wir den Jahresrhythmus mit folgenden Elementen verbunden:

Frühling	Sommer	Regenzeit	Herbst	Winter
Ost	Süd	Mitte	West	Nord
Sonnenaufgang	Morgen	Mittag	Nachmittag	Abend
Erde	Luft	Himmel	Pole	Zwischenpole
Atem	Rede	Wort	Ohr	Wille (Verstand)
Ziege	Schaf	Kuh	Pferd	Mensch
Feuer	Wind	Sonne	Mond, Wasser	Sterne
Agni	Vayu	Aditya	Dishah	Shandra
hinkâra	prastâva	udgîtha	pratihâra	nidhanam

Die letzte Reihe stellt die 5 Teile des Sâmangesanges dar.

Der chinesische Philosoph Pan Ku gibt unter andern noch folgende sehr charakteristische Entsprechungen[16]):

Frühling	Sommer	Regenzeit	Herbst	Winter
Holz	Feuer	Erde	Metall	Wasser
Leber	Herz	Milz	Lunge	Nieren
Auge	Zunge	Mund	Nase	Ohr
Güte	Denken	Treue	Gerechtigkeit	Weisheit
Zorn	Freude	Wille	Traurigkeit	Angst
Rufen	Lachen	Singen	Klagen	Seufzen

Zu der Klangreihe (in der das Singen im Mittelpunkt steht) setzt die Musiktheorie noch die Töne f, g, a, c, d oder a, c, f, g, d. Die chinesischen Jahreszeiten und Himmelsrichtungen stimmen mit der indischen Reihe überein. Bei den andern Reihen sind Unstimmigkeiten. Aber auch innerhalb der beiden Traditionen herrscht keine absolute Konkordanz. Wesentlich in unserem Zusammenhang ist nur die Tatsache, daß Begriffe verschiedenster Kategorien hier unter 5 klingenden Grund-

rhythmen (vertikale Reihen) vereinigt werden, die die eigentliche Substanz, den gemeinsamen rhyhtmischen Nenner, dieser in der Vorstellung so verschiedenen Kategorien andeuten. Dieser gemeinsame Nenner ist der jeweilige Rhythmus, dem jede Kategorie in einer bestimmten Zeit unterworfen ist. Der gleiche Rhythmus, der dem Jahr seinen winterlichen Charakter gibt, macht den Menschen zum Greisen.

Auch die Götter gehören bestimmten Klanggruppen an. In seiner „Iconographie des étoffes peintes" (S. 68) erklärt M. Lalou die gegenseitige Durchdringung von Brahma, Pancashika und Manjushri durch die Analogie ihrer Stimmen. Diese drei Götter bilden eine vokale Hierarchie, durch die Brahma das Gesetz verkündet, während Pancashika es mit den Himmelsmusikern durchführt [Sphärenmusik?] und Manjushri es mit spezifisch musikalischen Tönen auf die Erde bringt.

Auch in der indischen und chinesischen Tradition ist die alles ernährende Kraft des Klangs oder des „Wortes" zugleich geistig und geschlechtlich. Preislieder und Opferspeisen werden den Göttern im Rigveda immer im gleichen Atemzug angeboten. Der Aitareya Upanishad (X, 6, 1—6) erklärt das mit leiser Stimme gesungene Rezitativ ausdrücklich als einen Samenerguß.

V

Da das ganze Universum als eine vibratorische Einheit gesehen wird und die Welt nicht durch ein direktes, materielles Zugreifen des höchsten Gottes entstanden sein kann, so muß sie durch eine Beeinflussung *ohne direkten Kontakt* entstanden sein. Das „Wort" des Schöpfers (Licht-Klang) strahlt aus wie das Licht auf die Dunkelheit, wie der Ruf auf das Ohr, d. h. ohne daß der Schöpfer mit dem Gegenstand, den er beeinflußt, in direkte Berührung kommt. Die stärkste und würdigste Aktion ist immer diejenige, die ohne direkten Kontakt und ohne Energieverlust durchgeführt wird, d. h. mittels eines imperativen rhythmischen Klangs erfolgt. (Lie-Tseu.)

In seiner Pensée weist M. Granet[17]) darauf hin, daß die alte chinesische Sprache einen durchaus imperativen, rhythmischen Charakter hat. Sie dient weniger dem logisch-diskursiven Denken, als dem direkten *Handeln* und Beeinflussen. Sie zielt weniger auf klare Exposition als auf direktes Einwirken auf ein gegebenes Objekt hin. Der monosyllabische Charakter, auf Grund dessen der Unterschied zwischen Substantiv, Adjektiv und Verbum oft kaum angedeutet ist, macht diese *Tonsprache*[18]) zu einer imperativen Sprache. Ihre kurzen Worte sind nicht nur einfache Zeichen, sondern kraftgeladene Klänge. Die chinesische Sprache hat auch nur wenige allgemeine Begriffe. Sie hat zum Beispiel kein Wort, um den Greis zu bezeichnen; wohl aber besitzt sie sehr viel Ausdrücke, welche die spezifischen Rhythmen alter Menschen versinnbilden. Nach M. Granet (S. 43) besitzt das alte chinesische Wort etwas von der suggestiven Natur des *Eigennamens*. Es ist kein leerer allgemeiner Begriff, sondern es übt eine direkte *Qualifizierung* aus. Man kann z. B. die allgemeine farblose Idee des Sterbens nicht ausdrücken, ohne gleichzeitig den Toten damit speziell zu charakterisieren. Je nachdem man peng, hong, sseu oder tsu sagt, drückt man damit aus, daß der Mensch als Himmelssohn, als Vasall, als Minister

oder als Mann des Volkes gestorben ist. Hier — in der Hochkultur — ist das rhythmische Charakteristikum aus dem Ritual und der staatlichen Gesellschaftsordnung genommen. In den Naturvölker-Kulturen sind es die reinen Bewegungsrhythmen bzw. die mit ihnen verbundene totemestische Ordnung der Gesellschaft, aus denen das spezifische Klangbild wächst[19]).

Aber auch in den Hochkulturen ist das Klangbild grundsätzlich nicht tonmalerisch, obgleich es in einzelnen Fällen (sekundär) diesen Charakter bekommen kann. Das chinesische Wort siu bezeichnet das Geräusch, das die wilden Gänse mit ihren Flügeln erzeugen; das Wort yong hingegen, den Schrei, mit dem die Weibchen den Männchen antworten. Es genügt, bei einer Hochzeit (unter Menschen) diese Worte zum Aufklingen zu bringen, um die Braut mit der Tugend des Gänseweibchens zu durchdringen. Nachdem sie diesen klingenden Rhythmus in sich aufgenommen hat, wird sie stets ihrem Manne folgen, seine Befehle ausführen und ihm immer im unisono oder in einem konsonanten Intervall antworten. Diese Worte haben aber keinerlei tonmalerische Bedeutung (Granet, S. 40), sondern dienen nur dazu, die Tonsubstanz auszudrücken. Ihr Rhythmus ist die Essenz der Tugend, aber kein Symbol der Tugend.

Die alte chinesische Tonsprache hat alle Charakteristika einer Kultsprache, die darauf hinzielt, „Worte des Lebens" zu sprechen, d. h. klingende Substanzen anzustimmen. Wenn der Feldherr seine Soldaten mit magischer Intonation „Tiger" nennt, so werden sie *in der Tat* zu Trägern von Tigerrhythmen, denn das „Wort" *ist* die Tat, die das gewöhnliche Wort bezeichnet. Auch ein Schmählied ist, wenn es den Substanzrhythmus wiedergibt, eine konkrete Aktion, eine Tat, ein Geschoß, gegen das man sich nur durch den *entsprechenden* Gegengesang wehren kann.

Nichts ist in den alten Zauberriten so wichtig, wie die Kunst der „richtigen Stimme", d. h. desjenigen Vortrags, der die Klangsubstanz der Dinge so treffend anstimmt, daß der Sprecher sie in seine Gewalt bekommt. Nur wer ein „Wort" *ist* und ein Wort hat, ist fähig eine Tat zu vollbringen, denn das „Wort" ist die Stimme, der ein Ding gehorcht. Die Stimme Thots, des ägyptischen Gottes des „Worts" und der Schrift, welcher in Hermopolis die 9 heiligen Affen (Sinnbilder von Musik und Tanz) ersetzte, wird in der Tradition sowohl als „Wort" wie als Gesang bezeichnet[20]).

Wahrscheinlich umfaßt auch hier das „Wort" die ganze Skala vom Flüstern bis zum Schreien. Vorwiegend aber dürfte der psalmodierende Sprechgesang gewesen sein, in welchem sprechen zu besprechen, singen zu besingen, cantare zu incantare werden. Indem das „Wort" das Wort beseelt, tritt die Substanz in die leere Hülle.

G. Maspero[21]) widmet der Bedeutung der „richtigen Stimme" in der altägyptischen Magie folgende Zeilen: Die Stimme ist das wesentliche Moment der Magie; ohne sie kann kein magisches Ritual von Erfolg gekrönt sein. Jeder ihrer Laute dringt in die Welt des Unsichtbaren ein und setzt Kräfte in Bewegung, von deren Existenz und vielseitiger Anstrahlung der Laie nichts ahnt. Obgleich die Texte eine Anrufung enthalten und auch die reine Wortfolge schon ihre Bedeutung hat, so werden sie doch erst vollständig, wenn die Stimme den Text belebt. Um wirksam zu werden, muß die Beschwörung von einem Gesang begleitet sein; sie muß eine *incantatio*, ein *carmen* sein. Wenn man die heilige Formel mit größter Ge-

nauigkeit sang, so mußte sie notwendiger Weise ihre Folgen haben ... Man nannte alle diejenigen, die Gebete rezitierten oder Formeln vortrugen, welche die Götter zur Ausführung einer bestimmten Handlung verpflichteten, „Menschen mit der richtigen Stimme" ... Der glückliche oder unglückliche Ausgang ihrer magischen Handlung hing ausschließlich von der Genauigkeit der Stimmgebung ab. — — Ohne die Stimme ist jede Sprachformel ein totes Ding. Die Texte beweisen sogar, daß die Stimme *ohne* die Textformel allmächtig ist und selbst als die Schöpferin der Welt angesehen wird."

VI

Der Klang ruft nicht nur unsere konkrete Wirklichkeit hervor, er bestimmt und qualifiziert nicht nur das Leben der Dinge, sondern er regelt auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt (Rede und Gegenrede). Die rhythmische Kraft „singt" nicht allein im Innern jedes Wesens, denn ihre greifbarste Manifestation liegt in der Ausstrahlung, durch die ihr Klang für uns überhaupt erst vernehmbar wird. In dieser Ausbreitungskraft, die den Menschen mit dem Strahlungskreis anderer Individuen in Kontakt bringt, liegt der äußere Machtbereich und zugleich auch die größte Gefahrenzone des Menschen, weil die ausgesandte Kraft sich niemals ganz von ihm löst, sondern weiterhin ein Bestandteil seiner Person bleibt (Duala, Baule). Ein in die Außenwelt gesandter Rhythmus wird umso wehrloser, je mehr er verhallt oder sich von seiner Quelle entfernt. Er kann von einem anderen Wesen (Resonator) eingefangen, entstellt oder mißbraucht werden, ohne daß der Propagator dieses Klangs noch etwas zum Schutze seiner Tonsubstanz tun kann.

Da die ganze Welt, und daher auch die Materie, letzten Endes akustischer Natur ist, so läuft auch jede Materie, die der Körper (Resonanzkasten) absondert, die gleiche Gefahr. Exkremente, abgeschnittene Haare (ein viel gebrauchtes Saitenmaterial) oder Fingernägel, besonders alle Extremitäten (s. S. 16) sind Teile dieser der Gewalt des Besitzers entzogenen (und doch nicht völlig von ihm getrennten) Kraftrhythmen. Daher werden solche Abfälle stets sorgsam verborgen, um den eigenen Strahlungsbereich möglichst vor bösem Zauber zu schützen.

Bevor wir diese Gedankengänge abrunden, fassen wir noch einmal kurz zusammen: Jedes Wesen ist Träger eines Eigentons, der ausschließlich seinem Inhaber vernehmbar ist[22]). Wir bezeichnen diesen Eigenton als das „kleine Wort". Durch die Einbettung des Eigentons in den Strom (Rhythmus) der „großen Bahn" entsteht die Teilnahme des Individuums am „großen" oder „alten Wort". Dieser klingende Rhythmus ist nicht überall hörbar. Bei vielen Gegenständen ist er für den gewöhnlichen Menschen gänzlich unhörbar. Bei den — direkt oder indirekt — mit Stimme begabten Wesen wird er in der Regel vernehmbar, sobald er an die Oberfläche tritt. Es ist wahrscheinlich, daß das „kleine (individuelle) Wort" und das „große Wort" der Ahnenstraße dem kleinen und dem großen Schwirrholz der australischen Initiationsriten entsprechen. Das erste Holz stellt das individuelle Schicksal, das zweite die Stellung des Menschen in der Gesellschaft dar.

In China wird der Begriff „Klangsymbol" durch das Zeichen „ming" ausge-

drückt. Das gleiche Zeichen bedeutet aber auch: Leben, Schicksal. Der Klang ist das Schicksal, zu dem der Mensch aufgerufen worden ist. Jemandem sein „Wort" einhauchen oder ein-singen (incantare), heißt jemanden zum konkreten Dasein führen, denn das „Wort" ist der Herr, die Kraft und die Seele aller Dinge. Diese Auffassung lebt bei uns — mit Ausnahme des Rituals — fast nur noch im Märchen fort, in dem der Zauberer nur zu hauchen, zu nießen, zu pfeifen, ein Liedchen zu singen, oder in die Hände zu schlagen braucht, um ein gewünschtes Objekt erscheinen zu lassen. Kaum hat der Vater von 7 Kindern den Satz: „Ich wünschte, ihr würdet alle zu Raben" ausgesprochen, da verwandeln sich die Kinder in schwarze Raben und fliegen von dannen. Der Wunsch wird zur Wirklichkeit, sobald er zur richtig klingenden Formulierung kommt, sobald sein Rhythmus dem Wesen des Wunsches ent-spricht. Wer sich aber ver-spricht, der gerät in die Gewalt des Gegners.

Der psychologische Träger des „Worts" ist der Wunsch. Er ist es, der das gewöhnliche Wort zum Klingen bringt, ihm Leben und Gestalt gibt und die Sprache schöpferisch macht. Nach J. Grimm[23]) hängt das Wort „Wunsch" sprachlich eng mit „Wotan" (Wuotan) zusammen. Wotan aber hat einen Beinamen, der lautet „Omi", was so viel wie „Ton, Geräusch" bedeutet. Deswegen darf man — nach Grimm — oft den Namen eines Gottes oder eines seiner Diener an Stelle des Wortes „Wunsch" setzen.

Die elementare Form des Wunsches ist der Schrei. Mit einem Schrei erschuf Thot die Welt. Wo diese akustische Äußerung des Wunsches, des Wachstums- und Lebenswillens sich zum Ruf gestaltet, da wird sie zum Weckruf, der besonders in den Vorfrühlingsriten von großer Bedeutung ist. Früher ging ein alter Bambaramann über die Felder und weckte die Saat mit einem Laut, der den Aufschrei des Neugeborenen nachahmte. Die Massim schlagen die Erde und stoßen dabei lang ausgehaltene Schreie aus[24]). Auf Neukaledonien geben Schrei und Tanz den Pflanzen die zum Wachstum nötige Kraft und Wärme[25]). Auch in Europa wurde früher der Flachs durch lautes Aufschreien vom Winterschlaf geweckt[26]). Aber auch bei andern magischen Handlungen findet man diesen Brauch. Auf der Torresstrait stößt der Regenmacher einen gutturalen Laut aus und schüttelt sich dabei[27]). In Westafrika wird bei der gleichen Gelegenheit oft ein starker Kehlkopflaut mit anhaltendem Gelächter verbunden. In den Jünglingsfeiern der Kurnai werden die Kandidaten unter rituellem Geschrei zuerst in die Luft geschleudert, dann auf die Erde gelegt oder begraben und umwandelt. Diese Rufe bilden den *Schwerpunkt* der ganzen Zauberhandlung, welche die „toten" Jünglinge weckt und mit Manneskraft ausstattet[28]).

In Frankreich stieß man früher in dem Augenblick, in dem sich die Brautleute das Ja-Wort gaben, einen lauten Schrei aus[29]). In Spanien (Murcia) mußte der junge Mann, der um die Hand eines Mädchens bitten ging, vor der Haustüre der zukünftigen Schwiegereltern einen gellen Schrei hören lassen[30]).

Was hätten aber solche Rufe für einen Sinn, wenn nicht alle Dinge akustischer Natur wären, die durch den Schrei geweckt bzw. in sympathische Vibration versetzt würden?

Nach Pan Ku entsprechen Rufen und Lachen dem Frühjahr und dem Sommer (s. S. 21). Das Singen aber steht in der Mitte, in der befruchtenden Regenzeit. Es

entspricht der Treue und dem Willen und stellt die Lebensmitte dar. Seufzen und Klagen, die Rhythmen des Lebensendes, bestimmen die weitverbreiteten Klagegesänge, die nicht nur die klagenden Toten[31]) „ernähren", sondern auch den Sänger von den tödlichen Elementen (den Seufzern, die er ausstößt) reinigen (Bambara).

Die Reihe: Seufzen, Rufen, Lachen, Singen, Klagen stellt die akustische Substanz der „großen Bahn" (S. 18) dar. Sie ist die Tonspirale des Wachstums, auf der sich die Generationen seit Urzeiten bewegen und die sich in jedem Individuum mikrokosmisch wiederholt. Diese Tonspirale, die die Duala mit der Rassel in der Hand in die Luft zeichnen, dürfte der spiralförmig aufgewickelten Schlange Kundalini des Yoga Vasistha entsprechen. Mitten in den 100 Nerven des Unterleibs ist der Antar-Vestanika Nerv. Er ist aufgerollt, rund wie eine Schlange und befindet sich in dauernder Vibration. In diesem „Nadi" wohnt das Parashakti, d. h. die größte Kraft des Geistes, Kundalini, die zittert und zischt wie eine wütende Kobraschlange. Mit Kundalini aber sind alle Nerven des Herzens verbunden. Als eigentlicher Lebensstrom fließt die Kraft abwärts; als geistige Energie strömt sie nach oben, als „Samana" aber klingt sie in der Mitte des Herzens[32]). Auch die afrikanischen Dogon[33]) bezeichnen die singende Lebenskraft oder das „feuchte Wort" als eine Spiralbahn. Sie versinnbildlichen sie durch einen Kupferdraht, den sie um die Sanduhrtrommel wickeln oder durch die Bewegung des Webschiffchens. Der Stamm des Dogon erhält seine Lebenskraft dadurch, daß sich der „Sang der Ahnen" spiralig um die Gebärmutter *wickelt*. Wenn sich in einem erwachsenen Neukaledonier die Gesichtszüge seines Vaters ausprägen, so sagt man, daß er „das Wort des Vaters aufwickelt"[34]).

So gleicht das „Wort" dem von Schlingpflanzen spiralig umrankten Lebensbaum, dessen Klang auch in der „Sprache" der Baumtrommel zu Tage tritt. Aber Wasserbahn, Spirale und Baum sind nur *Sinnbilder* des „Worts". Das Wort selbst ist die „richtige Stimme", denn allein der Klang bildet die spiralförmige „große Bahn", die den Göttern und den Menschen gemeinsame Ursubstanz. Nur wenn es dem Sänger gelingt, das „Wort" der Ahnen richtig zu wiederholen, entsteht die mystische Vereinigung zwischen dem Menschen und seinem Ahnen, dem eigentlichen Träger des „Worts".

Mit dem ganzen Schmuck, den ein Totemtänzer aufwendet, um das „Wort" sichtbar zu machen, erreicht er nur eine sehr unvollkommene Nachahmung des kraftspendenden Ahnen. Die *Identifikation* mit seinem mystischen Vorfahren kann er nur dank der einzigartigen Nachahmungskraft der menschlichen Stimme verwirklichen. Ist die mystische Verbindung erreicht, so spricht der Ahne durch den Mund seines Sängers, denn in der gemeinsamen Klangsubstanz fallen die Grenzen zwischen Objekt und Subjekt. Aus diesem Grunde bilden die „richtige Stimme", d. h. das Klangopfer und ihre konkreten Symbole, den Mittelpunkt des Ahnenkults.

ANMERKUNGEN

[1]) M. Schneider / Die historischen Grundlagen der musikalischen Symbolik. In: Die Musikforschung 1951 (4) p. 113; ferner: Singende Steine. Im Druck
[2]) P. Tempels / La philosophie bantoue, Paris o. J. p. 34
[3]) Tempels op. cit. p. 34—37
[4]) W. Hofmayr / Die Schilluk, Wien 1925, p. 483
[5]) zitiert nach M. Leenhardt / Arts de l'Océanie, Paris 1947, p. 58
[6]) Spencer and F. Gillen / The northern tribes of Central-Australia, London 1904, p. 566
[7]) E. de Chavannes / Les mémoires historiques de Sema Tsien, Paris 1895—1905, III. p. 294
[8]) J. d'Angulo et B. d'Harcourt / La musique des Indiens de la Californie du Nord. In: Journ. d. Americanistes, 1931 (23) p. 201
[9]) M. Griaule / Dieu d'eau, Paris o. J. p. 180
[10]) M. Schneider / Zur Trommelsprache der Duala. In: Anthropos, 1952 (47), p. 240, Beispiel 21
[11]) M. Leenhardt / Do Kamo, Paris 1947, p. 148—150, 164—185
[13]) P. Deussen / Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1905, p. 67, 97
[18]) R. Wilhelm / Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Jena 1940, II. 1
[14]) Maitrâyana Brahm. VI, 22
[15]) H. Jacobi / Anandavardhanas Dhvanyâloka. In: Zs. d. dt. Morgenländ. Ges. 1902 (56), p. 760, 765, 768, 775
[16]) zitiert nach M. Granet, La pensée chinoise, Paris 1934, p. 380
[17]) M. Granet, La pensée chinoise p. 36.
[18]) Über die Bindung zwischen Tonsprache und Musik s. M. Schneider / La rélation entre la mélodie et le langage dans la musique chinoise. In: Anuario musical, 1950 (5) p. 62
[19]) Reste von Totemismus scheinen auch noch in den Tierstimmennachahmungen des vedischen Rituals vorzuliegen. Man singt Hymnen mit Geier-, Löwen-, Pfauen- oder Froschstimme und nennt ein solches Lied „eine Scheibe Leben". Übersetzung nach V. Henry / Les litteratures d l'Inde, Paris 1904, p. 36 (tranches de vie).
[20]) G. Maspero / Sur l'Ennéade. Bibl. égypt., Paris 1893, p. 373
[21]) ibid. p. 373
[22]) Wir sehen hier von bestimmten „peinlichen" Erscheinungen wie z. B. Magenknurren ab, weil die Erörterung zu weit führen würde
[23]) J. Grimm / Deutsche Mythologie, Gütersloh 1876, I, p. 118—120
[24]) B. Malinowski / Coral gardens and their magic. London 1935, p. 102
[25]) M. Leenhardt / Notes d'éthnographie Néo-Calédonienne. Paris 1930, p. 160
[26]) H. Bächtold und Stäubli (Handbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin II. p. 1192
[27]) Reports of the Cambridge Anthrop. Expedition to Torres Straits, VI., p. 237
[28]) A. W. Howitt / The native tribes of S. E.-Australia. London 1904, p. 620—625
[29]) A. v. Gennep / Manuel de folklore franç. contemp., Paris 1946, 1. p. 467

[30]) J. M. Gomez Tabanera / Tesoro del folklore español. Madrid 1950, I. p. 98

[31]) Die Klage gehört zur Natur des Toten und daher muß man ihn mit Klagen ernähren.

[32]) B. L. Atreya / The philosophy of the Yoga-Vasistha, Madras 1936, p. 252

[33]) M. Griaule, op. cit p. 34, 80, 166

[34]) M. Leenhardt / Do Kamo, p. 169

Julius F. Glück, Stuttgart

DER WEG DES MENSCHEN

Ein Beitrag zur Methode der Ethnologie und der Kulturmorphologie

I. Die bewegte Erde

II. Die biologische Entwicklung des Menschen

1. *Die Fossilien und ihre Deutung*
2. *Westenhöfer's „Eigenweg des Menschen"*
3. *Die Zerebralisation als specificum humanum*
4. *Die Formenradiation*
5. *Zur Soziologie des Ursprungs*
6. *Das Pygmäenproblem und der Neanthropus*

III. Die kulturelle Entfaltung

1. *Die Einheitlichkeit der Urkultur*
2. *Das große Schema der Entfaltung*
3. *Kulturtyp und Volkstum*
4. *Die Irrelevanz der Kultur*
5. *Autochthonie und Migration*
6. *Das afrikanische Beispiel*
   a) *Das Lithikum*
   b) *Der negroide homo sapiens und die Restvölker*

IV. Die methodologischen Folgerungen

1. *Die Homologien des Raumes und der Zeit*
2. *Die Kriterien des Ursprungs*
3. *Entfaltung durch Anhomologien*
4. *Reversibilität und Irreversibilität*
5. *Die Wiederholung und Beschleunigung kultureller Phänomene*
6. *Die Relativität der kulturhistorischen Kriterien*
7. *Die Aufgaben der Universalgeschichte*

I.

Die tiefere Symbolik, die darin enthalten ist, daß der Geologe die jüngste Epoche der Erdgeschichte mit den Untergruppen Tertiär (und den weiteren Untergliederungen: Paläozän, Eozän, Oligozän, Miozän und Pliozän) und Quartär (mit den Unterbegriffen Pleistozän und Holozän) unter dem Terminus Känozoikum zusammenfaßt, hat auch im Hinblick auf die Entfaltung des Menschen ihren besonderen Sinn. Es sieht heute ganz so aus, als ob von den rund 60 Millionen Jahren, welche man der erdgeschichtlichen Neuzeit zubilligt, die letzten 25 Millionen, auf die man die Dauer des sog. Jungtertiärs mit dem Miozän und Pliozän veranschlagt, für den Durchbruch zu menschenähnlichen Formen bestimmend gewesen wären.

Der Anfang des Tertiärs sah die endgültige Ablösung der Saurierformen, die das zoologische Bild des vorausgegangenen Mesozoikums bestimmten, durch die fast unvermittelt in breiter Streuung auftretenden plazentalen Säuger, denen der Mensch nach seiner leiblichen Beschaffenheit angehört.

Das Ende des Tertiärs und das Pleistozän waren, erdgeschichtlich gesehen, Zeitabschnitte voller Unruhe, in denen erst sich die uns heute bekannten Züge der Erdoberfläche herausbildeten. Die zuvor wahrscheinlich eisfreien Pole begannen sich mit Eis zu bedecken, während sich das Relief der Kontinente durch gewaltige Faltungen veränderte, die die heutigen Hochgebirge entstehen ließen. In dem populär Eiszeit genannten Pleistozän fand die Klimaverschlechterung ihren Höhepunkt. Durch die eustatischen Bewegungen veränderten die Küsten der Erdteile je nach Profil und wechselnder Seespiegelhöhe ihre Gestalt. Diese bis zu 100 Meter betragenden Senkungen und Hebungen des Pleistozän haben den Menschen so tief beeindruckt, daß diese Erlebnisse bis heute als Sintflutsagen weiterleben. Im Bereich des Mittelmeeres hat man diese Vorgänge in zeitlicher Abfolge als Sicilien, Milazzien, Tyrrhenien, Grimaldien und Monastirien terminologisch erfaßt. Diese Gliederung gilt auch entsprechend für die anderen Kontinente.

Die Klimaverschlechterung der mittleren Breiten, die nach der Ausbildung der polaren Eiskappen zwangsläufig eintreten mußte, hat vermutlich die Temperatur im Jahresmittel gegenüber heute um etwa 8 Grad erniedrigt. Gegenüber den vorausgegangenen tertiären Epochen muß der Rückgang noch erheblicher gewesen sein.

Wir wissen, daß die Eiszeit in mehrere Phasen gegliedert war, von denen die alpinen Ausformungen mit den Günz-Mindel-Riss und Würm-Glazialen am bekanntesten geworden sind. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die entsprechenden Vorgänge in den anderen Erdgebieten mit den alpinen ungefähr gleichzeitig anzusetzen sind. Die wärmeren Zeitabschnitte zwischen den Kälteepochen, die Zwischeneiszeiten und Interstadiale, geben dem Pleistozän ein besonders bewegtes Gepräge.

Was aber in den gemäßigten Breiten eine Klimaverschlechterung war, mußte sich in den niederen als das Gegenteil erweisen, denn dem Wechsel von Kalt-Warm entsprach im Süden der von Feucht-Trocken. Es bedarf keiner umständlichen Erklärung um darzulegen, daß die Einengung und teilweise völlige Beseitigung des breiten ariden Gürtels im Süden optimale Verhältnisse für alles Lebendige schuf, während die gleichzeitigen Glazialphasen das Leben bedrängten[1]). Wie an-

dererseits die Trockenperioden die ariden Gebiete erheblich vergrößerten, so z. B. erstreckte sich die Kalahari mehrfach durch den ganzen afrikanischen Süden[2]).

Für die feuchten oder Pluvialphasen des Pleistozän scheinen die neuerdings angenommenen Schwankungen des Wärmeäquators, der in einem Zeitabschnitt von 21 000 Jahren um zwei bis drei Grad nordwärts bzw. südwärts über den geographischen Äquator pendelt, eine bedeutende Rolle zu spielen. Infolge der Reduktion des Hochdruckgürtels muß diese Schwankung eine weitgehende Veränderung der Luftmassenzirkulation hervorrufen[3]). In den ariden Gebieten haben sich die Pluviale auch in Antransport und Ablagerung von Oberflächenmaterialien bemerkbar gemacht. Hier sind z. B. die Nilterrassen zu nennen, die durch mehrere Schlammperioden entstanden sind und vermutlich mit den eustatischen Seespiegelveränderungen korrespondieren[4]).

Diese umwälzenden natürlichen Vorgänge haben die Herausbildung hominider Formen begleitet und dafür gesorgt, daß die zum Neanthropus oder homo sapiens keimhaft hinführenden Eigenschaften immer wieder erneut beansprucht wurden. So sehr es verfehlt wäre in den geologischen Ereignissen die alleinige Ursache der menschlichen Entfaltung zu sehen, ebenso sehr wäre es falsch, ihre Bedeutung als Impulse zu unterschätzen. Wechselseitig bedingt oder in reziproker Konditionalität vollzog sich der Aufstieg des Menschen, in dauernder Auseinandersetzung mit seiner Umwelt.

Klimaverschlechterung und Hebung der Gebirge, vor allem in dem vor etwa 30 000 Jahren zu Ende gegangenen Pleistozän, dessen Beginn 1 Million bis 600 000 Jahre zurückliegt, haben auch jene Isolationsgebiete oder Taschen geschaffen, auf die von Eickstett hingewiesen hat. Diese Gebiete, in denen die Menschheit in einige wenige große Gruppen aufgespalten zeitweise existierte, scheinen für das Merkmal der Hautfarbe, bzw. des Integumentes im ganzen entscheidend gewesen zu sein. In den Leukodermen, Xanthodermen und Melanodermen offenbart sich auch der primäre Umwelteinfluß am überzeugendsten.

II.

1. Dieses Merkmal der Hautfarbe hat sich durch seine Sinnfälligkeit für die Einteilung der menschlichen Erscheinungsformen nicht nur dem Anthropologen, sondern auch dem Laien immer wieder angeboten. Und wo auch die Anthropologie in ihren Ordnungsversuchen ansetzt, bedient sie sich dieses Merkmals.

Im Zusammenhang mit der relativ späten Datierung fossiler menschenähnlicher Funde — nämlich in den Beginn des Pleizostäns — und mit der umweltbedingten Verteilung der Hautfarbe, wurde so der bis heute geltende Eindruck einer wachsenden biologischen Differenzierung der Menschheit von einem Ursprungsherd aus hervorgerufen.

Nach dieser Auffassung ist der Mensch in einer genügend groß gedachten Gegend der alten Welt (wo, blieb praktisch offen — vermutlich in Zentralasien)[5]) in einer Anzahl von Individuen in gleicher äußerer Gestalt erschienen. Und von diesem räumlichen und zeitlichen Punkt aus, hat er sich dann nach allen Himmelsrichtungen der Erde ausgebreitet.

Diesem sehr bildhaften Stammbaumdenken entsprach logischerweise die Vorstellung vom ewig wandernden Menschen, der wie Ahasver unablässig bewegt die Welt überzieht. Zweifellos eine Vorstellung von hohem, poetischem Gehalt und nicht übersehbarem metaphysischem Hintergrund.

(Es wäre geistesgeschichtlich sehr interessant, die engen Beziehungen zwischen der Entwicklung der Perspektive und der Verfestigung dieser naiven Kausalvorstellung, die von einem angenommenen Punkt ausgeht, näher zu untersuchen.)

Gekrönt wurde diese Sicht der Dinge in der Biologie durch den seinerzeit wahrhaft kühnen Vorstoß Darwins, mit dem er die Entwicklungstheorie begründet hat. Was aber einst revolutionär war und die biologische Wissenschaft unerhört förderte, wurde allmählich zu einem wissenschaftlichen Dogma und endete damit in einer gewissen Erstarrung.

Auf die menschliche Gestaltungsgeschichte bezogen bedeutet diese Erstarrung, daß die Pongiden (Anthropoiden) und die Hominiden als phyletische Einheit betrachtet werden — wie auch „etwa seit 1900 die Wesenszüge des klassischen Bildes der Phylogenie des Menschen wie sie seit Darwin, Huxley, Haeckel u. a. erarbeitet worden sind, grundsätzlich noch voll weitergelten“ [6]). Um nicht mißverstanden zu werden sei betont, daß hier die Entwicklung als solche keineswegs abgelehnt wird, sondern nur die Naivität ihrer Auslegung.

Das Bemerkerswerte an dem Zitat Gerhard Heberers ist der Zusammenhang, in dem es steht. Er äußert sich in dieser Weise anläßlich der Erörterung der neueren ost- und südafrikanischen Funde, mit ihren die Fachwelt überraschenden Besonderheiten — nämlich der „Kombination pongider und hominider Merkmalsbildung, wie man sie nicht erwartet hat“ [7]).

Dieses Eingeständnis einer mangelnden Kongruenz der neuen Tatsachen mit der eigenen bisherigen theoretischen Auffassung wird auch von Hans Weinert mit einem nicht überhörbaren Bedauern über das zerbrochene Theorien-Spielzeug noch deutlicher ausgesprochen: „Bis vor kurzer Zeit schien unser Entwicklungsschema einfach und klar zu sein“ [8]).

Diese etwas überraschende Komplizierung bisher wegen ihrer Geradlinigkeit geschätzter Schemata ist die Folge einer allzu wörtlich genommenen Vorstellung vom Wesen der Entfaltung. Aufgebaut auf allerdings relativ wenige Fossilfunde, hat die traditionelle Entfaltungstheorie dazu verführt, jedes Fossil auf einer Geraden einzuordnen, um so schließlich ein möglichst lückenloses Bild zu erhalten vom angenommenen con-pongiden Ursprung des Menschen bis zum Neanthropus (homo sapiens).

In dem Schema, das Weinert noch im Jahre 1941 aufstellte, nahm er für das Tertiär einen schimpansenähnlichen Pongiden als Ursprung an, dem er im Pleistozän nacheinander den Pithecanthropus, den Neandertaler und schließlich den Neanthropus folgen ließ [9]).

Der Reigen, der für die Anthropologie entscheidenden Fossilfunde begann bekanntlich im Jahre 1876 mit dem Neandertaler Schädel. Ihm folgten 1891 der Pithecanthropusfund auf Java, 1907 der Schädelrest von Mauer bei Heidelberg, 1913 der von Oldoway (Ostafrika), 1930 die Reste von Choukoutien, 1935 und 1938 die vom Njarasasee (Eyasi), 1940 wiederum von Java, um zunächst die

hauptsächlichsten älteren Daten zu nennen. Von allen diesen Formen hat der Neandertaltyp durch die verhältnismäßige Häufigkeit und weite Verbreitung in Asien, Afrika und Europa eine besondere Bedeutung erhalten[10]).

Durch die erstaunliche Fülle, durch das hohe Alter und die anatomischen Merkmale erfuhr in neuester Zeit das bisher bekannte Material eine außergewöhnliche und sehr problemreiche Ergänzung und Erweiterung. Wir meinen damit den Reigen der südafrikanischen Funde. Er begann 1924 mit dem Kinderschädel von Taungs durch Dart, Australopithecus genannt, eine Bezeichnung, die zugleich als Oberbegriff für alle neueren südafrikanischen Fossilien gilt. Im Jahr 1936 gelang es, Broom ein Schädelfragment bei Sterkfontain zu bergen — Plesianthropus genannt — und 1938 fand er den Schädel von Kroomdrai, der als Paranthropus in die Fundliste einging. Neun Jahre später konnte Broom bei Sterkfontain erneut Skelettfragmente heben — vor allem ein Becken, das für die Beurteilung des Ganges und der Körperhaltung von größter Bedeutung ist. Im gleichen Jahr (1947) barg Dart Fragmente des Australopithecus prometheus. Seither folgten jedes Jahr weitere wertvolle Funde, u. a. ein Unterkiefer mit Zähnen, Paranthropus crassidens genannt; im Jahre 1950 wurde so als weiterer Typus der Telanthropus capensis gefunden.

Ein Hauptproblem dieser Funde liegt in der Frage nach ihrem Alter. Die vorherrschende Meinung neigt heute dazu, wenigstens einen Teil dieser Knochenreste schon in das Pliozän einzuordnen[11]) und die jüngsten nur bis in das frühe Pleistozän reichen zu lassen. Man ist sich ferner im allgemeinen darüber einig, daß es sich bei diesen Skeletten nicht um einen Vorfahr des Neanthropus handelt, sondern um einen Seitenzweig, da einige der Funde vermutlich zu neanthropoiden Formen zeitgenössisch sind[12]). Es würde sich somit um ausgestorbene hominide Formen handeln, die sich von den pongiden stark unterscheiden[13]).

Die anatomische Struktur zeigt nach der ausgezeichneten Monographie Ehgartners über diesen gesamten Fundkomplex eine große Anzahl von Eigentümlichkeiten, die diese Geschöpfe vom Menschenaffen wesentlich unterscheiden. Auffällig ist so z. B. die längere Wachstumsperiode der Gehirnkapsel, die gegenüber den Pongiden schwächere Kau- und Nackenmuskulatur, die schwächeren Supraorbitalwülste, das Inkabein beim A. prometheus, die Vorderlage des Hinterhauptloches mit seiner Bedeutung für den aufrechten Gang, die große Menschenähnlichkeit des Gebisses, die relativ längere Dauer der individuellen Entwicklungsperiode, sowie die Menschenähnlichkeit des Schulterblattes und des Hüftknochens[14]).

Wenn dem noch hinzugefügt wird, daß neben der aufrechten oder jedenfalls fast aufrechten Gangart auch noch der Gebrauch von Feuer wahrscheinlich ist, daher auch die Benennung als A. prometheus[15]), so muß dieser Typ zumindest als echter prähominider angesprochen werden. Allerdings wurden zugehörige Artefakte nicht festgestellt[16]).

Die Funde Leakeys bei Rusinga (Ostafrika) im Jahre 1947 ergänzen die Bestände der Australopithecinen in bemerkenswerter Weise.

Diese Knochenfragmete konnten in drei Typen gegliedert werden — in Proconsul, Xenopithecus und Limnopithecus.

Der Limnopithecus hat ein sehr menschlich wirkendes Gebiß. Dies ist umso be-

deutsamer, als mit ihm Reste eines Gibbons gefunden wurden[17]). Dagegen soll Proconsul eine gewisse Beziehung zum Dryopithecus zu haben[18]).

Die Einschätzung des Alters der Rusingafunde auf Ausgang des Oligozäns bzw. Anfang des Miozäns macht sie besonders wichtig.

In allen diesen neueren Funden sind zwei Gesichtspunkte für diese Arbeit besonders wesentlich:

1. *Die bis in das mittlere Tertiär hineinreichende zeitliche Tiefe prähominider Formen.*
2. *Die Wahrscheinlichkeit, daß die hominide Entwicklung von Anfang an eigene Wege ging.*

Wie sehr gerade der zweite Punkt das naive Evolutionsschema stört, zeigt die Versicherung Heberers, daß trotzdem noch kein zwingender Grund bestünde, die Hominiden direkt an präpongide Formen anzuschließen[19]), obwohl er diesen Tatbestand wenige Zeilen zuvor nicht völlig auszuschließen vermag.

Es ist unverkennbar, daß die wachsende Zahl der Funde und ihre Beschaffenheit die Anthropologie immer mehr zu den hier erwähnten Folgerungen drängen — zur Überwindung der Pongidentheorie, bei gleichzeitiger Erweiterung der zeitlichen Entwicklungsdauer.

2. Unter den neueren Anthropologen ist es Max Westenhöfer, dem das Verdienst zufällt, in undogmatischer Weise das klassische Pongidenschema durch den „Eigenweg des Menschen" überwunden zu haben[20]). Dieser, seiner Auffassung gingen gründliche medizinische und anthropologische Untersuchungen voraus. Die Originalität und schöpferische Phantasie Westenhöfers ist umso höher einzuschätzen, als er seine Ansichten bereits vertrat „als das Gefüge der Vorstellungen der stammesgeschichtlichen Bezüge innerhalb der Hominoidea" (d. i. Superfamilie, die Pongide und Hominide zusammenfaßt) durch die neuen Funde noch nicht „in einer gewissen Wandlung begriffen" war[21]).

Die Grundthese Westenhöfers besteht darin, daß vergröbernd gesprochen der Vorfahr des Menschen immer nur wieder der Mensch selbst ist[22]). Es ist daher in keinem Falle möglich, pithecoide Formen als Ausgangspunkte anzunehmen.

Eine solche Annahme bedeutet keineswegs die Verneinung der Evolution, denn Westenhöfer weist selbst darauf hin, daß, wenn wir „in der Entwicklungsgeschichte hinabsteigen, wir immer dasselbe Tier finden mit immer geringerem Formenreichtum"[23]). Daher bildet nach Westenhöfer die Gattung oder Art Mensch mit all ihren Varietäten, einschließlich des fossilen Menschen, einen einzigen Formenkreis[24]).

Demgegenüber gliedert die übliche Anthropologie den fossilen Menschen aus der jetzigen Art heraus und löst die einzelnen Funde in eine Unzahl von Arten auf[25]) d. h. also, daß z. B. sämtliche Pithecanthropusformen (Pith. erectus, Sinanthropus usw.) sowie der Neandertaler jeweils als eigene Art betrachtet werden[26]). Folgerichtigerweise ist es daher rein theoretisch unmöglich, „Zwischenglieder" zwischen den einzelnen spezialisierten Tier- und Pflanzenarten, also auch zwischen Pongiden und Hominiden zu finden. Wohl aber ist es möglich, innerhalb der Arten Verbindungsglieder zwischen den einzelnen Varietäten aufzusuchen und zu finden[27]).

Diese Überlegungen münden daher in der Annahme der *Präxistenz der Anlagen* und in der *Evolution der Eigenschaften*[28]). Am entwicklungsgeschichtlichen Ende dieser Gedankenführung steht letztlich die Vorstellung, daß einige wenige Urplasmen als Voraussetzung für die Gesamtentfaltung des Lebens genügen. Und schließlich ergibt sich als letzte Folgerung die *Konstanz der Arten*[29]).

Auf diese Weise kann natürlich von einem Stammbaum keine Rede mehr sein, sondern nur noch vom Stammbusch der Säugetiere, der Reptilien und Vögel, der Amphibien und der Fische. Innerhalb der einzelnen Stammbüsche stehen also die Arten als oberirdisch unverbundene Reiser nebeneinander. Dies bedeutet, daß der Genotypus stets erhalten bleibt. W. spricht daher auch von Genogenie und nicht von der Phylogenie[30]). Es empfiehlt sich daher auch, die spezifische tiernähere Form des Menschen als *Anthropotherium*, als Menschentier zu bezeichnen, um auf diese Weise die Eigenentfaltung des Menschen gegenüber der Pongidentheorie schärfer zu fassen. Die Pongiden werden demgegenüber heute allgemein als Ergebnis einer Überspezifikation bzw. einer evolutionären Hypertrophie aufgefaßt[31]). Dagegen hat sich der Mensch von je her durch seine relativ größere Primitivität ausgezeichnet[32]).

Dieser Auffassung ist nun durch die oben erwähnten afrikanischen Funde nicht widersprochen worden; im Gegenteil, je älter die Funde bisher waren, desto größer ist die Anzahl der Indizien für den „Eigenweg des Menschen" geworden; wie sich ja auch im gleichen Atemzug die herkömmliche Anthropologie genötigt sieht, vom bisherigen einfachen Schema des Stammbaumes abzurücken[33]).

3. Die spezifische menschliche Entfaltung — im Gegensatz zum Tier — hat sich vor allem in der wachsenden Ausbildung des Zentralnervensystems und des Großhirns geäußert[34]). Erst dadurch ist Kultur möglich geworden.

Offenbar war es von vornherein die Anlage des Anthropotheriums unter Wahrung der sonst primitiven Züge, ein „Gehirntier" zu werden. Dies drückt sich schon in dem Verhältnis des Hirngewichts zum Körpergewicht beim Holozän-Menschen mit 1:50 aus — im Gegensatz zum Gorilla, wo das gleiche Verhältnis 1:150 ist. Westenhöfer verlegt daher den Beginn dieser Entwicklung bereits in das mittlere Miozän[35]). Da die aufrechte Gangart mit der Zerebralisation eng verbunden ist, muß das Anthropotherium bereits Zweifüßer gewesen sein, wie wahrscheinlich auch die Vorfahren der heutigen Menschenaffen[36]). Diese eindeutige Bevorzugung der Gehirnentwicklung beim Menschen äußert sich auch im weitaus höheren absoluten Gehirngewicht des Menschen, das bei der Geburt etwa 370 g, beim Menschenaffen jedoch nur rd. 130 g beträgt[37]).

Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich weiter aus der hohen Wachstumsintensität der extra-uterinen Fötalperiode, d. h. dem ersten Lebensjahr nach der Geburt — im Gegensatz zu den Pongiden. In dem, durch A. Portmann aufgestellten Hirnmantelindex (d. i. der Quotient aus der Masse des Hirnmantels und eines Teils des Hirnstammes) springt die Differenzierung zwischen Pongiden und Hominiden noch wesentlich stärker in das Auge, als bei den einfachen Gehirnvolumenvergleichen. Diese Indexzahl beträgt beim Schimpansen 49, beim Menschen 170![38]). Ein solch erheblicher Unterschied im entscheidensten Punkt kann nicht nur auf Ausdifferenzierung beruhen, sondern verlangt von vornherein eine

entsprechende innere Anlage und eine bessere Ausstattung vom Ursprung an. Schließlich stand den übrigen Säugern ja die gleiche Zeitspanne zur entsprechenden Fortentwicklung zur Verfügung. Insofern entspricht Westenhöfers Ansicht, daß der Mensch „eine ihm eigentümliche Entwicklung" erlebt habe, die auf dem „allgemeinen Typus der Säugetiere" gegründet sei, jedoch „nicht in irgend einem besonderen erkenn- oder benennbaren Säugetier"[39]) den Forderungen der Logik.

Als eventueller Ausgangspunkt des Anthropotheriums kommen nach Westenhöfer unter Umständen die urodolen Molche in Frage, aber auch hier nur als allgemeiner Typus, dem wiederum die Knorpelfische vorausgegangen sind[40]).

Die Pongiden sind unter diesem Gesichtspunkt entweder aus dem menschlichen Reis „in der Nähe der Wurzel als Seitensprosse oder dicht neben dem menschlichen Reis unmittelbar aus der Säugetierwurzel entsprungen"[41]).

Es ist sehr bezeichnend, daß unter dem Eindruck der neueren afrikanischen Funde die Brachiatorenhypothese, die Auffassung, daß der Mensch ein Schwingkletterer war, auch von Heberer aufgegeben werden muß[42]), während die meisten Anthropologen mit Ilse Schwidetzki beiläufig immer noch vom „Baumtier" sprechen, das der Mensch einst gewesen sei. Unter diesem Wesen — offenbar wird hierbei an den Dryopithecus gedacht — sei dann der Wald infolge klimatischer Veränderungen hinweggeschwunden, so daß es sich nolens volens an die aufrechte Gangart gewöhnen mußte[43]).

Westenhöfer hat es mit guter Begründung wahrscheinlich gemacht, daß das Anthropotherium jedoch nie etwas anderes gewesen sein kann, als ein Bodengänger. Der Vormensch hat daher im besten Falle zugesehen, als sich die Affen auf die Bäume begaben und sich dadurch ihrer vereinseitigenden Hangelkletterei auslieferten[44]).

Der heute sehr populär gewordene Begriff der Mutation, der unzweifelhaft im Entwicklungsmechanismus eine große Rolle spielt, ist kein Beweis für die Pongidentheorie und gegen die Konstanz der Arten. Die mit allen Mitteln arbeitende moderne experimentelle Biologie — hier sei vor allem an Morgans berühmte Experimente mit der Drosophila erinnert — hat noch niemals den Beweis erbracht, daß die eine Art in eine andere völlig verschiedene umgewandelt worden ist. Dagegen waren pathologische Änderungen nicht selten. Aber immer blieb die Drosophila eine Taufliege[45]).

Die von Heberer nach Simpson aufgestellte Berechnung der mikromutativen Entfaltungsschritte des Menschen, bei einer Annahme von 500 000 bis 600 000 Generationen[46]), stimmt letztlich mit dem überein, was Westenhöfer schlicht mit den Begriffen der Sexualität und der davon abhängigen Generationenfolge umschreibt. Denn in diesen normalen Vorgängen mit ihren praktisch unausschöpflichen Verbindungsmöglichkeiten, liegt die Weiterbildung der Art begründet. Insofern ist die Mikromutation wohl nur für die innerspezifische Variabilität der Tiere von besonderer Bedeutung[47]). Es darf aber vielleicht hinzugesetzt werden, daß dieser Vorgang vermutlich nicht im gleichmäßigen Intervall abgelaufen ist, sondern daß es gelegentlich Phasen gehäufter Mikromutationen gegeben hat.

Der „Eigenweg des Menschen", der hier auf Grund der Westenhöferschen Arbeit so sehr herausgehoben worden ist, ist zweifellos eine Hypothese, aber dank der

immer zahlreicher werdenden Funde wird der Grad ihrer Wahrscheinlichkeit immer größer gegenüber der bisher vorherrschenden Pongidentheorie.

4. Die Notwendigkeit, die Anthropogenese in das Tertiär zu verlegen, veranlaßt die beiden Autoren Breuil und Lantier von einem völligen Perspektivenwandel der Anthropologie und Prähistorie zu sprechen[48]).

Mit dieser Frage ist aber eine weitere auf das engste verknüpft mit noch viel weitergehenden Folgerungen.

Fast jeder neue Fossilfund stellt sich meistens zugleich als neue Varietät dar. Diese Mannigfaltigkeit der urmenschlichen Formen, die auch noch in den ältesten Funden vorhanden ist, läßt sich mit der traditionellen Auffassung schlechterdings nicht vereinbaren. Denn nach dieser müßte es doch so sein, daß schließlich die Funde mit wachsendem Alter eine immer größere Übereinstimmung ergeben müßten. Es scheint, daß auch in dieser Hinsicht eine umstürzende Folgerung gezogen werden muß.

Leakey, der sich immer wieder als einer der weitsichtigsten Prähistoriker mit universalgeschichtlicher Tendenz herausstellt, hat schon vor rund zwanzig Jahren darauf hingewiesen, daß das Alter des homo sapiens sehr hoch zu veranschlagen sei, denn schon im oberen Pleistozän sei er in Afrika in mehreren gut differenzierten Typen vorhanden, so daß es naheliege, die somatische Differenzierung bereits in das mittlere Pleistozän vorzuverlegen[49]).

Durch seine unlängst vorgelegten Untersuchungsergebnisse über den Eyassi-Schädel vom Njarasasee hat Leakey diese generelle Annahme erneut bestätigt gefunden[50]). Danach gehörte dieser Schädel einer Pithecanthropusform des oberen Pleistozän, neben der der homo sapiens gelebt hat, so daß also Paläoantropide und Neanthropiden gleichzeitig waren. In diesem Zusammenhang sei auch an das gleichzeitige Vorkommen von Neandertaliden neben Neanthropiden in Palästina erinnert.

Diese Belege des Nebeneinander verschiedener Formen, sowie die immer weitere Zurückdatierung des Neanthropus erlauben schließlich nur noch eine Schlußfolgerung, nämlich, daß schon bei der Anthropogenese mindestens die gleiche Formenvielfalt bestand, wie wir sie aus der Gegenwart kennen. Der Mensch und seine Ursprungsformen haben nach dieser Auffassung in jeder Epoche in vielerlei Gestalt nebeneinander existiert. Die Gleichzeitigkeit der Formen drückte sich naturgemäß in dem alle umfassenden Merkmal der Primitivität aus, was nicht hindert anzunehmen, daß sich diese urtümlichen menschlichen Varianten durch verschiedene Entwicklungshöhe des Gehirnes unterschieden[51]). Im Sinne der Westhöferschen These darf angenommen werden, daß diese Ur-Varianten des Menschen durch die Fortpflanzungsfähigkeit untereinander ihre zeitgenössische Einheit bestätigt fanden.

Damit ist naturgemäß die Auffassung von *einem* Ursprungszentrum nicht mehr zu halten, vielmehr wird es notwendig, mehrere „*Nester*" der Anthropogenese anzunehmen. Denn wenn wir die Unterschiede des Menschen ab ovo annehmen, so können diese nur als Folge der verschiedenen Umweltbedingungen verstanden werden — wie dies Birket-Smith allerdings im Sinne einer sekundären Menschenprägung — bestätigt[52]).

Eines dieser Ursprungsnester war vermutlich Südafrika, aber es heißt die Gunst des Zufalls voreilig überschätzen, wenn man so weit geht, wie Breuil und Lantier, die Südafrika als einzigen Ursprungsherd betrachten[53]).

Die hier gezogenen Folgerungen stimmen im übrigen mit einigen wesentlichen theoretischen Ergebnissen der Anthropologie auf das Beste überein. So betont Weinert „immer ist es so gewesen, daß, wenn einmal eine Tierart eine Form erlangt hatte, die den Aufgaben des Lebens gerecht wurde, eine große Aufspaltung in Arten und Rassen eintrat"[54]). Diese Formulierung ist nichts anderes, als Rosa's Gesetz der progressiven Reduktion der Variabilität. Dieses besagt, daß entstehende Arten variabler und plastischer sind als alte Stämme, daß die Zeit fixierend wirkt und dadurch die Variabilität der Art eingeschränkt wird[55]).

Dieses biologische Gesetz verträgt sich auf das beste mit der biologischen Erfahrung, nach der die Natur stets mit großer Quantität und einer Formenvielzahl zu arbeiten pflegt, wo und wann es ihr um die Erreichung eines bestimmten Zieles zu tun ist. In diesen Schöpfungsepochen haben wir also eine große Zahl von Individuen oder einen Reichtum an Typen oder beides zu erwarten.

Dieser Folgerung stand allerdings das Dogma entgegen, daß „Rassen" durch die Fortentwicklung von ihrem Ausgangspunkt und durch die Erstarrung der variablen Merkmale auch „Vorstufen" neuer Arten sein können[56]). Nachdem aber Westenhöfer diese Ansicht zumindest sehr unwahrscheinlich gemacht hat — denn „aus einzelnen Rassen werden auch bei Spezialisierung niemals neue Arten"[57]) — ist der Weg für eine der Wirklichkeit nähere Lösung, die sogar über Westenhöfer hinausführt, offen.

Gerade die Auffassung vom „Eigenweg" des Menschen bei gleichzeitiger großer Radiation der Formen im Gegensatz zur herrschenden Meinung vom immer geringeren Formenreichtum, je weiter wir in der Vergangenheit zurückgehen, erfordert eine neue Deutung.

Der Mensch ist zwar Anfang, im Hinblick auf sich selbst, aber Ende einer Entwicklung im Hinblick auf seine Eigenschaft als Säuger. Die Anthroprogenese war Neubeginn am Ende eines biologischen Entfaltungsvorgangs, der in einer Formenradiation auslief. Das „Experiment Mensch" wurde mit einer großen Mannigfaltigkeit begonnen, um das Gelingen zu sichern. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann die Selektion ihren vollen Sinn erhalten, denn „Selektion kann nichts Neues schaffen, allenfalls kann sie latente Anlagen zum Tragen bringen"[58]).

Der trend der allgemeinen biologischen Entfaltung entspricht unserer Deutung vollkommen. Denn als die Glazialzeiten sich ihrem Ende näherten, hatte sich die Typenvielzahl auch in der Tierwelt im Ganzen sehr verringert. Geblieben aber war die Ungleichheit der Überlebenden. Der Neandertaler war der letzte Exponent der urtümlichen Vielfalt gewesen. Leakey, auf den wir uns hier berufen, hat betont, daß das Pleistozän gerade dadurch charakterisiert war, eher Zeuge des Verfalls und des Aussterbens zahlreicher älterer Typen zu sein, als der Geburt neuer, und dies in allen Teilen der Welt, nicht nur in Afrika[59]).

So wäre also die Varietätenzahl des Menschen einer dauernden und fortschreitenden Schrumpfung bis heute unterlegen, wobei sich zweifellos auch der allgemeine

somatische Abstand zwischen den jeweils lebenden Varietäten, je mehr wir uns der Gegenwart nähern, verringert hat.

Alles spricht somit dafür, daß der Mensch den Schlußpunkt der Säugetierentfaltung darstellt und daß dieser Vorgang bis heute einmalig war.

Die Menschheit als Ganzes aber zehrt bis zur Gegenwart von dem Formenvorrat und von der Formenradation des Ursprungs.

5. Die Verwendung soziologischer Überlegungen ist für die weitere Klärung dieses Problems sehr geeignet.

Der Urmensch und schon vor ihm der Anthropotheride haben zweifellos gesellig gelebt. Gleichzeitig aber waren diesen ersten Verbänden zahlenmäßig bestimmte Grenzen gesetzt, die zunächst nicht überschritten werden konnten[60])

Wir sind daher gezwungen, an eine Unzahl kleiner, mehr oder weniger isolierter Gruppen zu denken, die durch eine sehr hohe Kindersterblichkeit und ein sehr niederes Lebensdurchschnittsalter ständig im Fortbestand gefährdet waren. Auf diese Weise konnte eine echte Vermehrung nur langsam, unter vielen Rückschlägen erfolgen.

Wie groß die Rudel der Anthropotheriden waren, wissen wir nicht — nach tierischen Vorbildern können wir eine Größenordnung von 12—20 Individuen vermuten.

Diese kleinen Gruppen dürfen wir als echte Isolate betrachten, d. h. Gruppen mit weitgehend übereinstimmenden äußeren Zügen. Im ethnologischen Sinne handelte es sich um endogame d. h. verwandtschaftliche Verbände. Nur hier in diesem kleinen sozialen Rahmen kann in einer großen Zahl von Gruppen mehrfach und gleichzeitig als erst- und einmaliges Ereignis jene Ursprungseinheit von Soma, Sprache, und Kultur existiert haben, die Anthropologie und Ethnologie bei ihren Überlegungen meist stillschweigend zu Grunde legen[61]).

Dem Merkmal der wachsenden Primitivität, je älter Fossilien und Artefakte sind, entspricht im soziologischen Bereich die kleine soziale Gruppe.

Auf diese Weise wird verständlich, warum am Ursprung des Menschen der Typus der einzelnen Gruppen relativ einheitlich gewesen sein kann.

Nur in dem sozialen Stadium, in welchem die lokale Horde und der endogame Verwandtschaftsverband sich deckten, konnten auch die Grenzen von Soma, Kultur und Sprache übereinstimmen. Da andererseits im allgemeinen die Urgruppen im Falle einer rascheren Vermehrung aus ökonomischen Gründen nicht zusammenbleiben konnten[62]), kam es zur Ablösung kleinerer Einheiten, die nun ihre Nahrung selbständig suchen mußten. Die hierbei auftretenden Berührungsmöglichkeiten mit benachbarten Gruppen mußten im Laufe der Zeit daher zahlreicher werden.

Unter diesen Voraussetzungen wird die Vorstellung vom „reinen Typus" zu einer puren, allerdings weitverbreiteten Fiktion. Damit wird aber auch der Versuch hinfällig, alle somatischen Übereinstimmungen durch Wanderung zu erklären. Da zum Typischen die Verfestigung bestimmter Merkmale gehört und Verfestigung erst nach der Bildung größerer Verbände möglich ist, ergibt sich die multivalente Indifferenz[64]) des Ursprungs — wie sich auch andererseits hieraus ergibt, daß sich der Typus erst nach der harmonisierten Vermischung mit anderen Gruppen her-

ausbilden kann. Der „Typus" ist also kein Begriff des Anfangs, sondern der Mitte — womit zugleich gesagt wird, daß die physischen Qualitäten in sich nicht beständig sein können[64]) [65]).

Dies würde auch schlecht zu den Gewohnheiten des „chien de rue" passen, als den der französische Anthropologe M. Boule den Menschen beschreibt, da sich der Mensch praktisch jeder Züchtung entzogen hat[66]). Diese Umschreibung zielt unmittelbar auf die Panmixie, die mit der wachsenden Zahl der Menschen immer wirksamer wird. Das Nebeneinander somatisch durchaus verschiedener Gruppen, das wir für die Anthropogenese annehmen dürfen — wurde allerdings durch die allmählich zunehmende Panmixie langsam überwunden. Entscheidend für die Herausbildung gewisser großräumiger Übereinstimmungen waren jedoch zweifellos die tiefgreifenden Klimaveränderungen, die in Analogie zum Massenwirkungsgesetz der Physik die Richtung der weiteren Entfaltung bestimmten, indem gewisse Merkmale begünstigt wurden[67]). Dies dürfte vor allem für das Integument wichtig gewesen sein, so daß sich wohl im oberen Pleistozän die Verteilung nach Leuko- Xantho- und Melanodermen stabilisiert hat[68]).

Die wachsende Zahl des Menschen ist von dieser allmählichen Herausbildung einiger weniger größerer Formenkreise nicht zu trennen. Sicherlich war die Wachstumsrate in den einzelnen altweltlichen Nestern der Anthropogenese verschieden und abhängig von den jeweils mehr oder weniger günstigen Faktoren der Umwelt. Wie stark die Ursprungsgenerationen waren, werden wir wohl nie wissen — aber es mögen im Oligozän nicht bloß „mehrere Individuen", wie Saller sagt[69]), gewesen sein — sondern eher einige zehn-, wenn nicht hunderttausend — die in zahllose kleine Gruppen aufgesplittert waren.

Unter ihnen befand sich auch der spätere Neanthropus oder homo sapiens. Er ist genau so alt wie die anderen Formen, aber wahrscheinlich war er weniger spezialisiert als die übrigen. Trotzdem hat er auf die Dauer die „Bewährungsprobe" besser überstanden, als die anderen, weil er der „Entelechie Mensch" durch die intensivere Zerebralisation näher kam.

6. Durch die Formenradiation des Ursprungs wird das Entfaltungsschema zwar komplizierter, weil der Mensch von Anfang an in ungleichen Spielarten auftrat — aber im Prinzip bleibt es erhalten.

Die Anerkennung des Entwicklungsgedankens hat zur Folge, daß kein körperliches Merkmal konstant sein kann. Andererseits vollziehen sich die physischen Veränderungen in so großen Zeitabschnitten, daß der Anthropologe sich so verhalten kann, als ob bestimmte somatische Züge konstant wären[70]). Als Kriterien größerer Konstanz werden z. B. Form und Farbe der Haare, der Augen, sowie gewisse Kopfproportionen genannt[71]). Im ganzen wird man jedoch sagen dürfen, daß offensichtlich zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Varietäten durchaus verschiedene Merkmale konstanter bzw. variabler sind. Zeitlicher Beginn, Dauer, Ausmaß und Richtung der biologischen Entfaltung haben daher jede Varietät in der ihr eigentümlichen Weise von ihrem Ausgangspunkt entfernt.

In der wachsenden Zahl der Menschen und der damit verbundenen Panmixie deutet sich der bis heute zunehmende biologische Ausgleich an — wie andererseits

die Irreversibilität nach der Regel Dollos die Zahl der Varietäten wesentlich vermindert hat[72]).

Die Anlage des Menschen zum „Gehirntier" ist letztlich das einzige konstante Kriterium der Evolution. Da sich aber die Zerebralisation nicht nur im Volumen des Schädels äußert, sondern vor allem in der Verfeinerung der inneren Gehirnstruktur, ist gerade dieses Merkmal im Falle der Fossilien völlig ungreifbar[73]).

Angesichts der zentralen Bedeutung, die der Zerebralisation zukommt, scheint es möglich, konkrete faßbare Merkmale mit ihr in Beziehung zu setzen, vor allem das der Kleinwüchsigkeit, auf das wir uns hier beschränken.

Dem Menschen mit Durchschnittsgröße ist die Kleinwüchsigkeit stets aufgefallen und er hat sie schon vorwissenschaftlich als „primitiv" empfunden. Die bei den Kleinwüchsigen überwiegende Armut an materiellen Kulturgütern verstärkte diesen Eindruck[74]).

Vertreter der Kleinwüchsigkeit wohnen in der gesamten Alten Welt — immer in den ungünstigsten Rückzugsgebieten — im Walde, im Gebirge oder auf Inseln. Es sind im einzelnen die Pygmäen und Buschmänner Afrikas, die Wedda, die Minkopie, die Semang und Senoi, die Aeta, die Toala, die Tapiro, die Ekari und die Lappen.

Es ist das Verdienst von P. W. Schmidt, als erster Ethnologe das besondere kulturgeschichtliche und anthropologische Problem der Kleinwüchsigen zusammenfassend behandelt zu haben. Der Kern seiner anthropologischen Darlegungen gipfelte in zwei Thesen — wonach einmal die Kleinwüchsigen keine degenerativen oder pathologischen Erscheinungen sind und zum andern in dem Versuch, die Kleinwüchsigkeit mit bestimmten anderen Merkmalen zu koppeln — mit Kraushaar und Brachykephalie[75]).

Die erste These ist durch die seitherige Forschung, insbesondere durch Martin Gusinde voll bestätigt worden[76]), während der Versuch W. Schmidts aus den kleinwüchsigen Gruppen einen besonders reinen biologischen Kern herauszuarbeiten, als völlig gescheitert anzusehen ist[77]).

Vielmehr ist die Kleinwüchsigkeit eine Eigenschaft, die mit den verschiedenartigsten Merkmalen verknüpft sein kann. Im übrigen hat der norwegische Anthropologe Bryn noch vor Gusinde aus grundsätzlichen Erwägungen die Aufgliederung der Zwerg- und Kleinwüchsigen in mehrere Varietäten gefordert[78]).

Es erübrigt sich, auf die aufwendige Diskussion W. Schmidts gegen Kollmann näher einzugehen, der behauptet hatte, daß jeder der heute großwüchsigen Varietäten in der Vergangenheit einer besonderen Pygmäenrasse entsprochen habe — P. W. Schmidt hat sich geirrt[79]). Sein Versuch, die nichtkraushaarigen und nichtbrachykephalen Kleinwüchsigen aus deren Kreis auszuschließen, ist gescheitert.

Die Kleinwüchsigkeit muß heute erneut als allgemeines Druchgangsstadium der jetzt lebenden Menschheit angesprochen werden[80]). So wird der Plesianthropus auf 120—130 cm geschätzt, wie überhaupt die Australopithecienen allgemein als grazil und pygmoid geschildert werden[81]). Das gilt entsprechend auch vom pleistozänen Bewohner Europas, der seinerzeit nicht selten Beute der Raubtiere geworden sein muß[82]). Dieses primitive Merkmal scheint sich nun unter bestimmten Voraussetzungen bei einzelnen Gruppen oder auch Individuen gehalten zu haben — wo-

bei allerdings zu beachten ist, daß sich die übrigen Merkmale trotzdem verändert haben. Daher sind Schlüsse vom heutigen Aussehen pygmoider Gruppen auf den Urmenschen nur von bedingtem Wert[83]).

Aus dem Vorausgegangenen muß somit der Schluß gezogen werden, daß der homo sapiens oder Neanthropus im unteren Paläolithikum ein Zwerg war, der in vielen Varietäten vorhanden war.

Ob sich eine seiner Formen hinter den Knochenfragmenten von Barnfield Pit bei Swanscombe und von Piltdown oder von Fontéchevade verbirgt — wissen wir nicht genau. Breuil und Lantier scheinen dieser Auffassung zuzuneigen, da sie diese Funde als Nicht-Neandertaler ansprechen[84]). Pittioni lehnt dagegen eine solche Deutung ab, da dann, wie er von seinem Standpunkt aus mit Recht betont, der Neanthropus von Anfang an in verschiedenen Formen existiert haben müßte[85]).

Um die Mitte des letzten Glaziales muß dann der Neanthropus zu wachsen begonnen haben[86]) — denn die Kultur des oberen Paläolithikums mit ihrem so deutlichen Abstand gegenüber der vorausgegangenen Epoche, sieht ihn als Träger. Fast unvermittelt und in breiter Streuung steht er vor uns da — er bestimmte nunmehr das Bild seiner Zeit bis heute — wie dies vor ihm der Neandertaler getan hatte[87]).

Der Neandertaler hat vor ihm im letzten Interglazial und Glazial geherrscht. Gegenüber dem Neanthropus war dieser der spezialisiertere und höher gewachsene. Seine Schädelkapazität betrug 1490—1650 ccm — mutet also ganz modern an, außerdem war er im Durchschnitt 160—165 cm groß[88]) und in einigen Merkmalen unterschied er sich noch stärker von den Pongiden als der Neanthropus[89]). Offenbar war es diese Spezialisierung, die ihm die Anpassung an die veränderten Zeitläufte unmöglich gemacht hat[90]). Gegen Ende der Würmeiszeit wurde er daher ein „overholder", ein Überständiger.

Die berühmten Funde von Mugharet-es-Sukhul und Tabun in Palästina beweisen daher nicht wie Breuil und Lantier meinen, daß der Neanthropus vom Neandertaler abstammt — sondern sind nur Beweis für das symbiotische Zusammenleben zweier sehr verschiedener Menschenvarietäten. Hier tritt uns der homo sapiens bereits in einer Größe von 168—178 cm entgegen, der als nun vorherrschender Typ die Reste des Neandertalers aufsaugt[91]).

Die genannten Funde vermögen auch zu bestätigen, daß der frühe Mensch, wie der heutige naturvölkische, obschon in kleine sich fremde Gruppen geschieden, nebeneinander lebte, wobei der Neanthropus ursprünglich nach Kopfzahl und Stärke unterlegen war — bis seine Zeit kam.

Die Entwicklung vom urgeschichtlichen Zwerg zum Großwüchsigen kann vielleicht durch einen Blick auf moderne somatische Veränderungen verständlich werden. In der einschlägigen Literatur wurde in den letzten Jahren immer wieder auf gewisse physische Veränderungen des modernen Europäers hingewiesen — die seit etwa 80 Jahren ins Auge springen. Es handelt sich vor allem um eine erhebliche Zunahme der mittleren Körpergröße, die z. B. in der Schweiz 6—8 cm betragen soll[92]). Diese Umbildungen mußten schon etwa im späten Mittelalter begonnen haben, wie dies aus den Ritterrüstungen hervorgeht, die im allgemeinen für moderne Männer zu klein sind. Andererseits kann es sich nicht um einen steti-

gen, gleichmäßigen Vorgang handeln, sondern um gewisse Phasen stärkeren Wachstums — anders müßte der Mensch heute noch größer sein, als er wirklich ist.

Es werden zahlreiche Gründe für diesen Prozeß genannt — vor allem immer wieder der Wechsel in der Ernährung oder die Gesamtheit der Milieufaktoren, wie bessere Wohnung, intensivere Nutzung des künstlichen Lichtes usw.[93]).

Da alle diese Phänomene nur physiologisch wirksam werden können, ist heute die Ansicht von Keith ziemlich unbestritten anerkannt — wonach unmittelbar endokrine Vorgänge als Folge der Impulse die Entwicklung steuern[94]).

Die auslösenden Impulse waren anfänglich zweifellos durch die Umwelt gegeben — denn das unterscheidet gerade den Urmenschen gegenüber uns, daß er naturabhängiger war. Wir können uns daher gut vorstellen, daß die tiefwirkenden Reize der Gegensätze kalt-warm bzw. feucht-trocken in ihrem langdauernden wie jahreszeitlichen Wechsel den Menschen der gemäßigten und subtropischen Gebiete zu einer Reaktion gezwungen haben.

Hier sei nur an die hohe Gefährdung durch die Kälte und den Hunger gedacht, zumal ursprünglich eine Vorratswirtschaft unbekannt war.

Der Mensch mußte zwangsläufig ein Äquivalent für seine Unterlegenheit gegenüber der Natur entwickeln. Und dieses Äquivalent bestand in nichts anderem als im besseren Gebrauch seiner Anlagen zum Denken. Mit anderen Worten, der Mensch der gemäßigten und subtropischen Zonen entwickelte unter dem Druck seiner Verhältnisse sein zerebrales System besser und rascher, als der übrige Teil seiner Zeitgenossen.

Konkret ist dies so vorzustellen, daß der Mensch in wachsendem Umfang bisher stumme Regionen seines Gehirns aktivierte[95]).

Bei den engen Beziehungen zwischen Groß- und Kleinhirn, vor allem mit der Hypophyse, deren Bedeutung für die Steuerung der endokrinen Vorgänge bekannt ist, ist nun anzunehmen, daß letztlich die wachsende Nutzung des Gehirns den Anstoß für alle Veränderungen gegeben hat und gibt.

Das geistige und willensmäßige Moment der menschlichen Entfaltung ist somit nicht zu übersehen.

Unter diesen Voraussetzungen kann nun die außerordentliche Zunahme der Körpergröße in jüngster Zeit, die wohl mit dem Ende des Mittelalters eingesetzt hat und in den letzten hundert Jahren verstärkt wirksam geworden ist, befriedigend erklärt werden. Es ist die seither stetig gewachsene Beanspruchung unseres zerebralen Apparates, die zunächst nur die Oberschicht ergriff und schließlich mit der vor etwa hundert Jahren einsetzenden Industrialisierung auch die breite Masse miteinbezog. Dadurch aber wurde dem Vorgang jene Beschleunigung erteilt, die uns heute so auffällt. Die zunehmende Brachykephalie würde diese Auffassung gut unterstützen. Diese, zusammen mit dem Längenwachstum wären sozusagen Nebenergebnisse einer gehirnlichen Intensivierung.

Während aber am Beginn der Entfaltung die Anstöße für die Zerebralisation von den geophysikalischen Veränderungen ausgingen, gehen heute die unmittelbaren Impulse eher von den sozialen Bedingungen aus, die sich der Mensch infolge seiner wachsenden Zahl und der zunehmenden sozialen Verschachtelung selbst auferlegen

mußte. Hierdurch wird auch deutlich, in welchem Umfang sich der Mensch von der Natur unabhängig gemacht hat.

Es waren also die tiefwirkenden paläoklimatischen Ereignisse, die einen Teil der Menschen zu einer Reaktion herausforderten, deren Folgen bis heute andauern.

Die Klimaänderungen haben sich in der gemäßigten, in der subtropischen Zone, und in den Hochländern am nachhaltigsten bemerkbar gemacht. Es bestand somit ein breiter Gürtel über alle Längengrade hinweg, der den Menschen vor bestimmte Aufgaben stellte — und ihn nach deren Lösung progressiver machte. Bei einer solchen Betrachtung wird auch klar — warum im allgemeinen der Kulturfortschritt und der progressive Menschentyp im Süden — in dem subtropischen Bereich oder in den tropischen Hochländern früher auftrat als im Norden, in der gemäßigten Zone.

Während das Eis in den Glazialgebieten das Leben bedrängte und einengte — hat die gleichzeitige größere Feuchte die subtropischen Gebiete eindeutig bevorzugt. In den Interglazialen und Interstadialen wurden jedoch die Lebensbedingungen in den nördlichen Gebieten um so viel besser, als sie sich in den südlichen Bereichen durch Trockenheit verschlechterten.

So ist die Progressivität des Menschen — in somatischer wie kultureller Hinsicht mehrfach von Süden nach Norden gewandert — zunächst ohne jedes menschliche Zutun, sondern als Ergebnis großräumiger geophysikalischer Veränderungen. Primär hat der Mensch seine heimatlichen Schweifgebiete nicht verlassen, sondern im Gegenteil — bis heute hängt er mit einer ungeheueren Zähigkeit an seinem Boden — ob er ihn als Jäger, Pflanzer oder Nomade nutzt. Gerade dadurch, daß er sich nicht dem Wechsel seiner Umwelt entzogen hat, konnte er progressiv werden — der Mensch ist also primär autochthon[96]).

Von der Unzahl der Gruppen, die in der sie begünstigenden Umwelt lebten — wurden jedoch nicht alle progressiv. Teils gingen sie unter, teils wurden sie eingemischt.

In den Gebieten jedoch, wo die Entfaltungsbedingungen zu hart oder zu impulsarm waren — an den Rändern des Eises oder in den Tropen — finden wir den Zwerg- und Kleinwüchsigen noch heute — im Norden Europas die Lappen und im äquatorialen Afrika und Asien die Pygmäen. Durch ihr Aussehen bestätigen sie, daß sie im wesentlichen stets im gleichen Gebiet oder unter gleichen klimatischen Bedingungen gelebt haben müssen, in dem sie heute noch ihr Leben fristen. Sie wurden nicht nur, wie Breuil und Lantier glauben[97]), von ihren ehemaligen progressiv gewordenen Verwandten an die Ränder des alten Trikontinentes getrieben, sondern zogen stets mit den „Rändern" des Eises und des Urwaldes — ob diese vor oder zurückgingen — um sich auch weiterhin der geistig müheloseren Macht der Gewohnheit zu überlassen.

So ergibt sich zwanglos aus der autochthonen Existenz zahlreicher menschlicher Gruppen, denen durch großräumige geophysikalische Ereignisse eine gleiche Herausforderung zuteil wurde — eine Erklärung für das so unvermittelte, gleichzeitige und varietätenreiche Erscheinen des Neanthropus[98]).

Wie sehr aber die hier gegebene Begründung der Progressivität zutrifft, ersehen wir an der bis heute noch unbestreitbaren Erhaltung dieser Eigenschaft bei den Völkern, die in den gemäßigten und subtropischen Gebieten wohnen.

II.

1. Es gehört wohl zur Faszination des einspurigen Sehens, wie sie von der naiven Evolutionstheorie ausgegangen ist, daß biologische Tatbestände in unheilvoller Weise mit solchen der Kulturentfaltung verknüpft werden konnten.

Der Versuchung dieser wahllosen Vermengung solcher im Wesen durchaus verschiedener Prozesse sind Ethnologie und Prähistorie besonders ausgesetzt gewesen.

Es ist eines: Ob ich den Menschen nach seiner biologischen, d. h. nur körperlichen Beschaffenheit betrachte und es ist ein anderes: Ob ich ihn als geistig schöpferisches Wesen untersuche. Zwar gibt beides zusammen erst *den* Menschen, aber aus begrifflichen Gründen ist auseinander zu halten, was biologisch und was geistig ist.

Als biologisches Objekt hat der Mensch Teil an der bisher einmaligen Genese mit ihrer Formenradiation. Jede Weiterentwicklung ist, wie bereits ausgeführt worden ist, nur denkbar unter der Ballastabgabe des negativ Ausgelesenen oder biologisch Verengten. Demgegenüber befindet er sich als schöpferisches Wesen in einem Zustand ständiger Genese mit der entsprechenden Vermannigfaltigung seiner kulturellen Formen.

Weil man nun auf der Spurensuche nach der kulturellen Vergangenheit immer einfachere und kunstlosere Geräte fand — überall auf der Erde — schloß man, daß dem entsprechend auch eine immer einheitlichere somatische Form des Menschen vorhanden sein müsse, die schließlich in einem einzigen Urtyp zusammenlaufe. Die zunehmende Primitivität der körperlichen Merkmale, die um so mehr zunimmt, je mehr wir zurückgehen, schien dies zu bestätigen. Man übersah jedoch hierbei die Fülle, in der sich dieses Merkmal darbietet. Auch die fast natürlich zu nennende Überschätzung der osteologischen Fakten muß reduziert werden, weil auch die Weichteile am gesamten äußeren Bild maßgeblich beteiligt sind[99]).

Nachdem der Mensch sein anthropotherides Stadium durchlaufen hatte, bewegte er sich an einem Lebensminimum entlang, das keinen Spielraum ließ für irgendwelche spezifische Manifestationen. Gerade aus dieser ungeheueren Bedürftigkeit heraus ist es zu erklären, daß bei einer so großen Zahl somatischer Varianten die ersten Kulturäußerungen uniform sein mußten.

Erst die zunächst sehr langsam anwachsende Naturbeherrschung gewährte die materiellen wie geistigen Voraussetzungen für jene Differenzierung, die für unser Auge die kulturgeschichtliche Palette so bunt färbte.

2. Angesichts der bereits im Tertiär einsetzenden biologischen Entfaltung des Menschen und des nicht zu übersehenden ungeheueren Abstandes, der den Paläolithiker von den Ursprüngen trennt[100]), erscheint es sinnvoll, dem Menschen ein Durchgangsstadium zuzubilligen, das vor der Kultur liegt. Diese langdauernde Epoche ohne Geräte und ohne besondere geistige Lebensäußerungen nennen wir *eomorph*. Sie endigte vermutlich mit der Nutzung unbearbeiteter, zufälliger natürlicher Objekte, etwa eines spitzigen oder kantigen Steines, eines Astes und dgl. mehr.

Es handelt sich hier nicht darum, das sogenannte „Eolithenproblem" neu aufzulegen, da dem Eomorphen jede Formungsabsicht fernlag. Andererseits war die

Eigenschaft der Härte des Steines zweifellos eine elementare Erfahrung, ohne welche die weitere Entfaltung nicht gedacht werden kann[101]).

Erst auf der nächsthöheren Entfaltungsstufe, der *protomorphen*, die mit dem Paläolithikum der Prähistorie identisch ist, wurde der Stein in zunächst sehr einfacher Weise bearbeitet. Der Mensch wurde dadurch Mensch in unserem Sinne, Kulturträger, der sich vom bloßen Zufall und der Nur-Natur damit unabhängig zu machen begann.

Anfänglich begnügte er sich schon mit der Zurichtung einer Arbeitskante, die durch ein- oder zweiseitiges Zuschlagen gewonnen wurde, während der weitaus größere Teil des Steines in die Formungsabsicht noch nicht einbezogen wurde. Wir sprechen in diesem Falle von „Ursprungsformen"[102]), von Pebble-Industrie oder schlicht von „chopping-tools", d. h. Schneidegeräten[103]). (Aus England ist diese Urform als Crag-Industrie bekannt)[104]). Diese Ursprungsformen sind naturgemäß überall weitgehend uniform und höchstens auf Grund des örtlich vorkommenden Materiales verschieden.

Noch innerhalb der protomorphen Stufe wurde allmählich das ganze Werkstück in die Formungsabsicht einbezogen, wobei zugleich in wachsendem Maße die Matrix, die Rinde, als hinderlich erkannt und entfernt wurde. Damit entdeckte man die beiden komplementären Techniken des Zuschlags (core-Technik) und des Abschlags (flake-Technik) — denn, wenn ich einen Steinkern als Gerät herausarbeiten will, so ergeben sich von selbst Absplisse, die sich unter Umständen vielleicht nützlicher erweisen als die gewünschten Faustkeile. Dieser Zusammenhang wird durch den Begriff der „Begleitindustrie" entsprechend illustriert. Umgekehrt erfordert jedoch die Technik des Abschlagens (flake) keineswegs den beidseitig bearbeiteten Faustkeil und ist daher im Ganzen einfacher, aber dafür in technischer Hinsicht anfänglich schwieriger und in seiner Form mehr dem Zufall überlassen gewesen. Wir finden daher in allen Ursprungsgebieten beide Techniken nebeneinander, wobei sogar die Griffpartien anfänglich oft unbearbeitet blieben.

Nachdem eine größere Materialkenntnis erreicht worden war, begann der Mensch eine der beiden Techniken zu bevorzugen. Vor allem Afrika und Indien schätzten offensichtlich den Faustkeil mehr als die Breitklinge, den Abschlag. Doch sollte dieser vorherrschende Zug nicht allzu wörtlich genommen werden, denn flake und core haben fast immer nebeneinander existiert[105]).

Bei den Faustkeilen äußerte sich die weitere Verfeinerung vor allem in der Herausarbeitung einer möglichst geraden Schneide (Acheuleen), während sie vordem mehr zickzackartig verlief (Abbevillien) und damit wirkungsschwächer war. Zugleich wurde auch die Oberflächenretusche immer feiner und exakter.

Dies gilt entsprechend für die Breitklingenindustrie, deren primitivere Formen generell als Clactonien (bloc-en-bloc-Technik = Proto-Levallois) bzw. als Tayacien bezeichnet werden. Bei den Klingen wurde der Randretusche höchste Aufmerksamkeit gezollt, wobei der Vorteil, sie nur einseitig bearbeiten zu müssen in das Auge springt. Durch die Entfernung der Rinde und die Zurüstung einer Schlagplattform wurde die Form der Breitklinge schon in der Grundstruktur von vorneherein genauer vorausbestimmt, wie sich dies im Levallois-Typ deutlich zeigt. Aber

auch das Mousterien gehört hierher, dessen fein bearbeitete Handspitzen eine hohe Präzision der Ausführung zeigen.

In dem Maße, in dem der Faustkeil einer immer genaueren Oberflächenbearbeitung unterzogen wurde, die stets auf beiden Seiten erfolgte, wurde er immer kleiner, bis er im Micoque-Typ auslief.

Diese Verkleinerungstendenz, die für Keile wie Klingen generell zutrifft, mußte sich beim Faustkeil dahin auswirken, daß schließlich der arbeitsmäßige Aufwand in keinem Verhältnis stand zum Nutzeffekt. Damit wird der Sieg der Abschlagtechnik über den Faustkeil hinreichend erklärt. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß sich gerade durch die Verkleinerung Klingenkultur und Kernkultur auch formal immer näher kamen[106]).

Die auffallende Neigung, die Geräte kleiner zu machen, steht zweifellos in einer engeren Beziehung mit der zunehmenden Nutzung anderer Materialien, insbesondere des Holzes und der damit gegebenen Kombination wie z. B. der Schäftung. Damit endigt die protomorphe Stufe, das untere Paläolithikum.

Es beginnt nunmehr die *paläomorphe* Stufe, das obere Paläolithikum oder das Leptolithikum wie Breuil und Lantier diesen Zeitabschnitt sehr treffend bezeichnen[107]). Es ist die Zeit der Schmalklingen oder blades (lames), mit deren Auftreten zugleich der Neanthropus, der neue progressive Menschentyp in breiter Streuung die Welt betritt. Neben die zahlreichen kleinen Formen der Klingen, Sichel, Bohrer, Mikrosägen treten nun in wachsendem Umfang auch Geräte aus Knochen, Nadeln, Pfeil- und Harpunenspitzen usw. auf. Diese Reichhaltigkeit spezieller Geräte unterstreicht die wesentlich gewachsene Intellektualität des Menschen.

Begünstigt durch einen außerordentlichen Wildreichtum, vor allem an Herdenwild, konnten die Lebensbedingungen in vieler Hinsicht entscheidend verbessert werden. Als infolge der klimatischen Veränderungen diese Voraussetzungen entfielen, konnte sich ein guter Teil der bisher progressiven Neanthropusformen nicht mehr umstellen und blieb auch unter den geminderten Umständen das was er war — ein Sammler und Jäger.

Ein anderer Teil aber stellte den bisherigen kulturellen Fortschritt in den Dienst der neuen Umstände und wurde damit zum progressiven Vertreter der *ethnomorphen Stufe I* oder des Mesolithikums. Typologisch wird diese Epoche vor allem durch die Stielspitzen und die sogenannten Mikrolithen, vereinzelt (in Europa) auch durch die Äxte repräsentiert. Die in der alten Welt örtlich geradezu überreich vorhandenen Mikrolithen[108]) sind nicht nur Ausdruck der veränderten Jagdumstände (Kleinwild, Vögel und Fische)[109]), sondern entsprechen wohl noch mehr der hohen Bedeutung der Schäftung, sei es in Gestalt der Pfeile oder der sägeartigen Messer. Wir denken hier an die Kitt-Schäftung, wie sie in Australien und der Südsee angetroffen wird, indem man kleine, oft sogar sehr rohe Mikrolithen mit Hilfe von Harzen bzw. Nuß-Pasten und ähnlichen Mitteln mit Stöcken und Stäben fest verbindet. Die Mikrolithen sind somit Ausdruck einer immer weiter wachsenden Naturbeherrschung. Dies zeigt sich vor allem auch in der erhöhten Nutzung der vegetabilischen Nahrungsquellen.

Von hier aus erfolgte fast zwanglos der Übergang zur nächsthöheren Stufe, zur *ethnomorphen Stufe II* oder zum Neolithikum. Das Bild dieser Stufe wird vor

allem durch die Keramik, die Entdeckung des Tones bestimmt, die bereits in der vorausgegangenen Stufe an verschiedenen Orten erfolgt ist. Als weitere Errungenschaft sind der Steinschliff zu nennen sowie die teilweise Zunahme der Gerätegrößen, was wohl eine Folge des sich entfaltenden Pflanzenbaues ist, der schwereres Gerät als die Jagd erfordert. Nachdem sich bereits im Mesolithikum der Hund dem Menschen freiwillig angeschlossen hat, werden im Neolithikum die übrigen Haustiere als wertvolle Bereicherung hinzugewonnen.

Als Seitenzweig der ethnomorphen Stufe II, der erst entstehen konnte, nachdem der Pflanzer über die kleinen Haustiere wie Schaf, Schwein und Ziege verfügte, ist schließlich noch der Nomadismus zu nennen[110]).

Die Abfolge dieses großen Schemas ist im übrigen durch das Süd-Nordgefälle gekennzeichnet, ein Ergebnis der Klimaschwankungen, die im Süden stets zuerst einsetzten. In diesen urgeschichtlichen Epochen, in denen auch der damals progressive Mensch stärker als heute von der Natur abhängig war, mußten die optimaleren Bedingungen mehr als heute die Entfaltung begünstigen[111]). Der Begriff Süden ist hier jedoch nur auf die nordäquatorialen Gebiete der alten Welt bezogen, sowie auf die tropischen Hochländer.

3. Allein die Tatsache der verhältnismäßig rohen Einteilung des eben angeführten Schemas, das von der Prähistorie zuerst erarbeitet wurde, läßt bei dieser breiten Streuung eines ebenso zeitlichen wie räumlichen Phänomens wenig Spielraum für spezielle Kulturen innerhalb dieser Epochen. Und in der ethnomorphen Stufe II — im Neolithikum — wo wir einer großen Fülle von spezifischen Prägungen gegenüberstehen, reduziert sich dieser „Reichtum" zu einem minimalen Bestand, wenn wir an die große Zahl denken, in der uns die naturvölkischen Gruppen entgegentreten. Es besteht also ein ausgesprochenes Mißverhältnis zwischen der Anzahl der Steinzeitkulturen und der wahrscheinlichen Menge einzelner Gruppen. Dieses Mißverhältnis wird nach den hier gemachten Ausführungen immer größer, je mehr wir in der Vergangenheit zurückgehen.

Dies bedeutet, daß sich somatisch und wahrscheinlich auch sprachlich sehr verschiedene Gruppen unter den gleichen Gerätetypen verbergen, „vielmehr scheint die gleiche Kultur hier von dieser, dort von jener Menschenform getragen worden zu sein"[112]).

Die Anwendung des siedlungsarchäologischen Grundsatzes, nach welchem jeder Kultur ein bestimmtes Volkstum entspricht[113]), ist daher eine unzulässige Aktualisierung. Nachdem erst unlängst Hancar[114]) darauf hingewiesen hat, daß die paläomorphe Kultur von Spanien bis nach Sibirien reichte, erscheint es unwahrscheinlicher als je zuvor, daß diese Kultur vom gleichen somatischen Typ getragen war. Vielmehr äußert sich hierin, daß gleiche wirtschaftliche und soziologische Ereignisse den Menschen zu ähnlichen Reaktionen zwangen.

Dem haben wir aber noch die ethnologische Erfahrung hinzuzufügen, die wir als *Symbiose* durchaus ungleichartiger Gruppen bezeichnen können. Wir denken hier zunächst etwa an das allerdings relativ spät entstandene Verhältnis zwischen den Tussi-Herren und ihren Hutu-(Neger)-Pflanzern, dem auch gewisse Übereinstimmungen in der Ergologie entsprechen.

Diese symbiotische Lebensweise verschiedener Gruppen spielt sich heute in der naturvölkischen Welt im allgemeinen nicht mehr unter der Decke gleicher äußerer Kulturgüter ab. Immerhin ist aber die Gemeinsamkeit im geistigen Leben z. B. in der Sprache zwischen den Pygmäen[115]) und ihren negrischen Protektoren nicht zu übersehen, das gleiche gilt auch vom Verhältnis der Nemadi zu ihren maurischen Patronen[116]).

Für eine Zeit jedoch, in der sich auch die progressive Gruppe in gleicher wirtschaftlicher Weise betätigte, nämlich als Jäger und Sammler, ist es sehr naheliegend anzunehmen, daß nicht nur die Sprache und gewisse geistige Anschauungen, sondern auch ergologische Fakten weitgehend übereinstimmten.

Auf diese Weise werden die Unterschiede zwischen den progressiven und den tardiven bzw. regressiven Gruppen für den Ethnologen und Prähistoriker schließlich so subtil, daß sie ihm unfaßbar werden.

Die Progressivität ist jedoch nicht nur durch die innere Anlage allein zu erklären, sondern sie bedarf einer „Herausforderung", um dieses treffende Wort Toynbees zu gebrauchen, einer Herausforderung durch die Umwelt.

Wir haben hierbei wiederum an die mehrfachen weiträumigen klimatischen Veränderungen zu denken mit ihren tiefen Auswirkungen auf Fauna und Flora, die wieder die Voraussetzungen der menschlichen Existenz bilden.

Es wurden also gleichzeitig viele Gruppen vor identische Probleme gestellt, wobei stets nur einige davon die richtige „Antwort" zu finden wußten, eben die Progressiven. Hierauf beruht die stetig gewachsene kulturelle Differenzierung.

4. Die Voraussetzungen für die geringe Differenzierung der urtümlichen Kulturen untereinander bei bestehender somatischer und teilweise auch sprachlicher Verschiedenheit liegt, wie bereits angedeutet, in der alles nivellierenden Dürftigkeit des Anfangs. Dies hat zur Folge, daß Kultur und Sprache primär weniger relevant sind als die biologische Fortexistenz, woraus sich wieder die verhältnismäßige Beständigkeit des Somas ergibt. Die Pygmäen sind nicht das einzige Beispiel für den Verlust der eigenen Sprache. Auch sonst ist uns aus dem naturvölkischen Bereich der relativ rasche und leichte Sprachwechsel mehrfach belegt. Die hohe Wertschätzung der eigenen Kultur und Sprache ist im übrigen entfaltungsgeschichtlich gesehen eine späte Errungenschaft und heute selbstverständlich auch bei den größeren naturvölkischen Verbänden anzutreffen, wobei die verfestigende Wirkung der europäischen Kolonialpolitik nicht unterschätzt werden darf. Auch die Schrift der Hochkulturen wirkt auf Sprache und Kultur verfestigend.

Die Irrelevanz kultureller Faktoren war in den frühen Epochen der Geschichte besonders wirksam. Die schweifende Lebensweise aller Gruppen gestattete eine gewisse Gemenglage, die auch nach dem Übergang zum Pflanzenbau durch die progressiven Bevölkerungen fortdauerte. Diesen führenden Gruppen gelang es meistens die kulturell schwächeren in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu bringen, wie dies sich noch heute aus der Art der Beziehungen zwischen den Negern und den Pygmäen ergibt[117]).

In den sogenannten „Minderheiten" finden wir die letzten hochkulturlichen Aus-

läufer dieser urtümlichen diffusen Siedlungsweise. Die klare Grenze ist eine Erfindung der jüngsten europäischen Geschichte[118]).

5. Bei einer solchen Sicht erweist sich der Mensch als ursprünglich stationär oder autochthon im wahrsten Sinne des Wortes. Die Wanderungen erscheinen demgegenüber als das Akzessorische und Spätere.

Wenn ein der Wiener ethnologischen Schule so verbundener Prähistoriker wie Pittioni von drei Entstehungsherden neolithischer Kultur spricht[119]), so ist dies ein sehr bezeichnender Hinweis zu Gunsten der hier vorgetragenen Auffassung. Zumindest bedeutet dies eine erhebliche Eischränkung der „kühnen Wanderungshypothesen", die Zotz mit Recht so kritisiert[120]).

Primär war also nicht der Mensch der Wandernde, sondern die Umweltänderungen wanderten über den Menschen hinweg und genau wie heute waren es immer nur kleine Teile der betroffenen Gruppen, die versucht haben, sich den eingetretenen Bedingungen zu entziehen.

Im übrigen wäre nichts verkehrter, als den urtümlichen Wildbeuter für weniger bodenständig zu halten als etwa einen Bauern. Denn gerade der Sammler und Jäger bedarf noch mehr als der Seßhafte der genauen Kenntnis seines Gebietes, der Wildwechsel, der Quellen und Wasserstellen, der Fruchtbäume usw., weil nur die Kenntnis seines Streifgebietes die Befriedigung seines Bedarfes einigermaßen erlaubt. Man könnte dies so formulieren: Der Mensch verläßt seine heimische Erde erst dann, wenn er sich von ihr selbst verlassen glaubt.

Infolge der ihn überziehenden Veränderungen war er gezwungen nach einem Ausweg zu suchen, d. h. sich entweder umzustellen auf das Gegebene oder zu wandern[121]).

Nach dem Rückzug des Großwildes gegen Ende des Leptolithikums mußte ganz von selbst der Blick auf die Kleinwildjagd, auf Fischfang und Muschelernte, vor allem aber auf die nun mit der Erwärmung reichlicher anfallender Vegetabilien fallen. Das heißt, daß das Neolithikum sich in Europa erst entwickeln konnte, als infolge einer Warmperiode mit dem Eichenwald vermutlich auch die heutigen Getreidearten (Weizen, Gerste, Hirse) als Wildgräser in größeren Schlägen gedeihen konnten[122]).

Aus dem bisher Gesagten geht aber auch der zeitliche Vorrang dieses Entfaltungsprozesses in den südlich von Europa gelegenen Gebieten hervor[123]). Die Pluviale, die den ungünstigen nördlichen Glazialen entsprechen, förderten in der Südsahara, im Sudan und in den tropischen Hochländern sowie in dem ganzen breiten, ariden, westöstlichen Gürtel das Wachstum nutzbarer Pflanzen, die sich nunmehr der menschlichen Aufmerksamkeit durch einen reicheren Bestand von selbst anboten.

Mit der Austrocknung, die dem Rückgang des Eises im Norden entsprach, verlagerten sich diese optimalen Bedingungen nordwärts[124]). In diesem Zusammenhang sei an die eingangs erwähnten Schwankungen des Wärmeäquators noch einmal erinnert.

Auf diese Weise haben sich Nutzung und Entdeckung des Pflanzens teils neben, teils nacheinander mehrfach unabhängig vollzogen.

In diesem Zusammenhang hat Leakey schon vor vielen Jahren auf die weitgehende Übereinstimmung der neolithischen Phänomene in Südsahara und Sudan

hingewiesen und Arkell hat dies neuerdings bestätigen können[125]). Die Übereinstimmung darf als klarer Hinweis auf den nebeneinander und gleichzeitig erfolgten Übergang zu einer neuen Integrationsstufe angesehen werden.

Dieser Vorrang kultureller Veränderungen am autochthonen Menschen, also endogen, gibt erst die notwendige Erklärung für das Problem der Wanderungen. Denn Migration setzt ein Mindestmaß quantitativer und qualitativer Faktoren voraus, die sich zuerst am stationären Menschen vollzogen haben müssen.

Jede erneute wesentliche Kulturerhöhung stattet den Menschen mit mehr Wirkungsmöglichkeiten aus, d. h. sie macht ihn von der Natur unabhängiger und intensiviert das Leben. Intensivierung bedeutet, daß mehr Menschen im Verband leben, d. h. ernährt werden können infolge der verbesserten Wirtschaftsmethoden. Die soziale Integrationskraft wird somit größer. Menschenzahl und Kulturhöhe stehen also in einer wechselseitigen Beziehung bzw. sind reziprok konditional.

Die Erfüllung der Erde nimmt mit der wachsenden Kulturhöhe somit jedesmal zu und ist daher ein bedeutendes Entfaltungsmerkmal. Die verschiedenen progressiven Gruppen verfügen daher über mehr Mitglieder und über jeweils bessere Mittel als die tardiv gebliebenen. Zugleich wird der Kulturablauf der progressiven Gruppen gegenüber der vorausgegangenen Epoche jedesmal mehr beschleunigt[126]).

Praktisch bedeutet dies, daß Wanderungen und Kulturaustausch, je mehr wir uns der Gegenwart nähern, umso bedeutsamer werden müssen. Dadurch aber hebt sich in steigendem Maße der kulturelle Vermannigfaltigungsprozeß von selbst auf, indem infolge der stetig anwachsenden Integrationskraft die progressiveren Gruppen die quantitativ und qualitativ schwächeren Gruppen sowohl biologisch wie kulturell immer mehr einschmelzen. Die ungeschichtliche Vielzahl der urtümlichen Verbände wird durch diesen Homogenisierungsprozeß, je mehr wir uns der Gegenwart nähern, laufend reduziert.

6. Diese allgemeinen Gesichtspunkte der kulturellen Entfaltung werden an den Beständen der afrikanischen Urgeschichte besonders deutlich.

So ist die einförmige Ursprungsform, die Pebble-Industrie, heute über die bekannten Funde aus Ost- und Südafrika hinaus, zwischen Vaal und Khartum[127]) und neuerdings auch aus Angola[128]) und aus Belgisch Kongo (dem Kafila-Tal)[129]) belegt. Dieser Kafuan-Gerätetyp, wie er nach den ersten Funden in Uganda genannt wurde — erscheint somit über den größten Teil des Kontinents verbreitet. Sein Alter wird zum Teil sehr hoch eingeschätzt, so z. B. von Zeuner, der überhaupt die Anfänge der Werkzeugherstellung in Afrika bis in das Pleistozän verlegt[130]). Bei einer solchen Einordnung der afrikanischen Funde ist es nicht verwunderlich, wenn Afrika überhaupt als Ursprungszentrum des werkzeugmachenden Menschen angesprochen wird[131]).

Das urtümliche Nebeneinander der core wie der flake-Technik, d. h. der gleichzeitige Gebrauch von Faustkeil und Breitklinge wird im übrigen durch van Riet Lowe für Süd-Afrika ausdrücklich betont[132]). Aber die gleichen Feststellungen liegen auch vor für das Somaliland[133]), für Belgisch Kongo[134]), für Angola[135]) und schließlich auch für Nordwestafrika. Ruhlmann hebt den gleichzeitigen Gebrauch von Faustkeilen und Breitklingen für Nordwestafrika im Tayacien-, Levalloisien-

und Mousterien-Typ besonders hervor[136]). In den Begriffen Clacto-Abbevillien bzw. Acheulo-Levalloisien spiegelt sich die gleichzeitige Benutzung beider Techniken, während die Stellenboschkultur Südafrikas beide technische Formen umfaßt[137]).

Die spätere Bevorzugung der Breitklinge bzw. des Faustkeiles ist ein echter Kulturfortschritt, der allerdings ohne die wechselnden Notwendigkeiten infolge der Umweltveränderungen nicht gedacht werden kann[138]).

In der leptolithischen bzw. paläomorphen Epoche mit den Schmalklingen wird die unterschiedliche Progressivität der einzelnen Gruppen immer deutlicher. Zahl und Art der Differenzierung wachsen von Stufe zu Stufe. Neben den Schmalklingenkulturen unter dem Oberbegriff Capsien bzw. Auriguacien finden wir ein Stillbay wie auch ein fortgeschrittenes Levallois. Und im Mesolithikum setzt sich diese Auffächerung vor allem in Ostafrika fort mit der Elementeita-Kultur, dem Magosian und dem Wilton A, B u. C, um schließlich im Neolithikum in wenigstens fünf Kulturen auszulaufen, dem Gumban A u. B, dem Njoroan und dem späten Wilton C.

Die Begünstigung Ostafrikas zeigt sich an den einförmigeren Fundverhältnissen Nordwestafrikas mit dem Aterien und eigentlichen Capsien wie auch an denen Südafrikas, das man geradezu als regressiv ansprechen kann, als eine Sackgasse der kulturellen Entfaltung[139]), wo anstelle eines echten Leptolithikums nur ein entwickeltes Lavallois vorhanden ist und wo das Neolithikum dem Mesolithikum noch sehr nahesteht, wie dies an den beiden Kulturen von Smithfield und Wilton gut zu erkennen ist.

Dagegen zeigt Somaliland seine Zugehörigkeit zum ostafrikanischen Bereich durch die verhältnismäßige Fülle seiner gleichzeitig bestehenden Kulturen die schon im Leptolithikum faßbar wird, mit der Stillbay-, der Hargeisan- und der Wilton-Kultur[140]).

7. Die besondere Schwierigkeit der afrikanischen Urgeschichte liegt in dem Problem des Neanthropus, in dem Übergang von der protomorphen zu der paläomorphen Integrationsstufe.

Es ist unbestreitbar, daß der Vorfahr des homo sapiens schon in der protomorphen Stufe gelebt haben muß. Wie schon im vorausgegangenen Abschnitt erwähnt, hat Leakey schon sehr frühzeitig darauf hingewiesen, daß für den Neanthropus ein generell höheres Alter anzunehmen sei, als dies im allgemeinen geschieht[141]). Insofern wird die von Zotz so sehr betonte Gleichräumigkeit (das Nebeneinander) wie auch die Gleichzeitigkeit urgeschichtlicher Kulturen sichtbar[142]).

Die Versuche allerdings, den Neanthropus bestimmten protomorphen oder altpaläolithischen Artefakten zuzuordnen, müssen jedoch aus den oben genannten Gründen wenn nicht fragwürdig, so doch unvollständig bleiben.

Im mährischen Bereich verbirgt er sich vielleicht nach Zotz hinter einem progressiven Mousterien[143]). Dagegen sucht Leakey den Neanthropus in Westeuropa hinter der Faustkeilkultur[144]). Möglicherweise ist beides zutreffend, aber in keinem Falle ausreichend, denn der homo sapiens ist ja in seinen verschiedenen Varietäten relativ gleichzeitig erschienen und zwar da, wo das Gros seiner Hauptformen heute noch sitzt, die Leukodermen in Europa und in dem nahen Orient, die Xanthodermen in Ost- und Südasien und die Melanodermen in Afrika und Südasien.

Es besteht daher kein Grund, heute die Bedeutung Afrikas für die Kulturentfaltung zu überschätzen[145]), wie dies bisher im Falle Europas geschehen ist, vielmehr hat es als ein Teil der alten Welt zu gelten, in dem eine Anzahl anthropogenetischer Nester lag.

Die bisher gemachten Fossilfunde mit ausgesprochen negroiden Merkmalen sind zwar verhältnismäßig spät und nur sehr spärlich. Das ist aber nicht weiter verwunderlich, wenn wir an die immer noch sehr geringe Erschließung großer Teile Afrikas denken. Im besonderen sind hier die Funde von Asselar (300 km nordöstlich von Timbuktu) und von Likasi (Belgisch Kongo) zu nennen. Ihnen ist als dritter bedeutender Komplex noch der zur wawy-line-Kultur gehörige Skelettfund von Khartum anzufügen. Alle drei sind frühestens in das Mesolithikum zu datieren, wie aus dem dazugehörigen Inventar hinreichend deutlich wird[146]). Die weite Streuung dieser einstweilen wenigen Belege ist hervorzuheben.

In dem Interpluvial, das dem Kamasian-Pluvial folgte, hat sich vermutlich der paläomorphe negride Neanthropus da und dort von seinem kleinwüchsigen Ausgangsstadium gelöst. Die damalige allmähliche Austrocknung ließ den Wald zurückweichen und vermehrte die wildreichen Savannen. Eine starke vulkanische Tätigkeit und sonstige Veränderungen der Oberfläche haben diesen Vorgang begleitet[147]).

Entsprechend seiner mesolithischen Verbreitung von Khartum im Osten bis nach Ahaggar und Air[148]), die offenbar mit gewissen Übereinstimmungen der Fauna konform geht, dürfen wir vermuten, daß die Hochländer und Oasen der Sahara, der ganze Sudan sowie die waldfreien Gebiete Westafrikas bis in das Kongobecken und nach Angola hinein, das Ursprungsgebiet des modernen Negers darstellen.

Zur gleichen Zeit, aber vermutlich vom Negriden damals geographisch schärfer getrennt, bevölkerten die alt- oder protoäthiopischen, noch wildbeuterischen Gruppen die Hochländer Ostafrikas, den größten Teil des Niltales, Kleinafrika sowie die übrigen Teile des mittelmeerischen Afrika[149]).

Unter beiden damals progressiv gewordenen Varietäten lebte der Steppenjäger, der nunmehr von beiden immer mehr aus den günstigen Sammel- und Jagdgebieten in die trockeneren Landschaften abgedrängt wurde; bis er zu einer späteren Zeit von den Hamiten regelrecht gejagt wurde[150]). Nur in Ost- und zuletzt in Südafrika, wo es damals keine Neger gab, vermochte sich der Nachfahr des Steppenjägers, der Buschmann, zu halten.

Im Bereich der Neger scheint der Khoisanide jedoch nicht so gewaltsam ausgerottet worden zu sein — zumindest scheint sein Blut da und dort weiterzuleben. Die oft festgestellte „Jägerkomponente" im negroiden Kreis findet auf diese Weise mühelos ihre Erklärung[151]).

Die Pygmäen dagegen streiften damals (im Leptolithikum) an den Rändern des Urwaldes, der zu jener Zeit noch weiter nach Norden, Osten und Süden reichte. Im Gegensatz zu den Steppenjägern hatten sie daher stets ein echtes Refugium im Rücken.

Das Gamblian-Pluvial und vor allem die erneute Trockenperiode des Mesolithikums brachten dann den endgültigen Durchbruch des schwarzen Neanthropus.

Durch Fischfang und stärkere Nutzung der Vegetabilien sowie durch die Entdekkung der Eigenschaften des Tones verfestigte sich seine Progressivität auch in materieller Hinsicht.

Die erneute Zunahme der Niederschläge in der Nakuranphase förderte den Übergang in das pflanzerische Neolithikum in dem gesamten nordäquatorialen und ostafrikanischen Gebiet.

Die damit veränderte Lebensweise der progressiven Neger wirkte auch auf ihr Verhältnis zu den rein jägerisch gebliebenen Populationen zurück. Diese Umschichtung der wirtschaftlichen Kraftverhältnisse äußert sich in sehr anschaulicher Form in der Erzählung der Pygmäen vom Ituri, wonach sie eigentlich die Banane entdeckt hätten, der Neger aber derjenige gewesen sei, der sie kultiviert und damit den allgemeinen Nutzungen entzogen, sprich gestohlen, habe[152]).

Die Jäger und Sammler gebliebenen Bevölkerungen befanden sich nunmehr endgültig in der Defensive. Dank der wirtschaftlichen Überlegenheit, die sich in der größeren und sicheren Quantität der vegetabilischen Nahrungsmittel ausdrückte, bedurfte es keiner bedeutenden Kämpfe, um die Gruppen der kleinwüchsigen Jäger in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu bringen, nachdem die besten Jagdgründe Land des Pflanzers geworden waren.

Der Steppenjäger wurde am stärksten von dieser Entwicklung betroffen, da er über keine Ausweichgebiete verfügte, jedenfalls nicht im nordäquatorialen Raum. Hingegen konnten sich die Pygmäen in den Urwald zurückziehen und sich damit ein gewisses Maß von Freiheit bewahren. Allerdings hatten sie dafür mit dem Verlust eines wesentlichen Teiles ihrer geistigen Kultur zu bezahlen, mit der Aufgabe ihrer Sprache.

Der Besitz des Hundes einerseits und die Unkenntnis des Töpferns geben einen Hinweis auf den ungefähren Zeitpunkt der Verdrängung der Pygmäen durch die Neger. Dies dürfte vor etwa 10 000—12 000 Jahren gewesen sein. Seit dieser Zeit leben sie ausschließlich im Wald[153]).

Abrahamsson hat im übrigen in seiner ausgezeichneten Untersuchung klar herausgearbeitet, wie gerade in den Mythen der Pygmäen keineswegs alles nur urtümlich ist, sondern auch hierin sich die Vormachtstellung der negrischen Kultur äußert[154]).

Was aber die Steppenjäger im sudanischen und saharischen Afrika betrifft, deren fossiles Vorkommen durch den Schädel von Singa in Kordofan[155]) bisher belegt ist, so besteht die Möglichkeit, in den heutigen Nemadi, den antiken „Nemdai", ihre allerdings sehr modifizierten, kulturellen Nachfahren zu sehen. Sie werden von den Mauren, in deren Einflußbereich sie leben, als verachteter fünfter, d. h. diebischer und religionsloser Stand betrachtet und scheinen von der alten biologischen Substanz der echten Steppenjäger so gut wie nichts mehr zu besitzen. Eher sind sie heute als sozialer Auffang für Geächtete und vom Stamm verstoßene Mauren anzusprechen. Interessant ist das Verhältnis zu den Mauren, den „sahreb" d. h. „Freund" genannten Patronen, das im Prinzip mit dem der Pygmäen und Neger übereinstimmt[156]).

Die durch die noch heute bestehende mündliche Überlieferung der Kotoko bezeugten „gwegwey" — d. h. die „kleinen roten Menschen", können wohl mit den

Nemadi bzw. Steppenjägern in Zusammenhang gebracht werden. Sie sollen bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung (also etwa bis zum 4. bzw. 5. Jahrhundert n. Chr.), ganze Landstriche des Sudan, z. B. am Tschad, fast ausschließlich besessen haben[157]).

Nicht nur durch mündliche Berichte, sondern auch durch faßbare Spuren ist die Existenz weiterer regressiver Gruppen in Afrika belegt. Hier ist an das von Leakey[158]) erwähnte, vor etwa 100 Jahren ausgestorbene Zwergvolk zu erinnern, von dem rohe Topfscherben, Perlen aus wilden Bananensamen und die Wohngruben festgestellt werden konnten.

Ferner sind hier auch die Nachfahren der nach dem Gerätetyp spätmesolithischen Doian-Kultur von englisch Somaliland zu nennen. Es handelt sich um die kleinen negriden Jägergruppen der Bon, Ribi und teilweise der Eile. Diese jagen mit Hunden und Netzen. Ihre Vorfahren scheinen die Herstellung von Perlen aus Straußeneischalen sowie von Reibsteinen gekannt zu haben[159]).

Meist werden diese zurückgebliebenen jägerischen Kulturgruppen in Bausch und Bogen den als Khoisanide betrachteten Steppenjägern zugeordnet[160]). Aus grundsätzlichen Erwägungen sind hiergegen jedoch erhebliche Bedenken geltend zu machen.

Es muß vielmehr berücksichtigt werden, daß keineswegs die Gesamtheit der Negriden progressiv war, d. h. daß neben den Steppenjägern und Pygmäen tardive Negergruppen noch längere Zeit existierten. Es waren jene, die den Schritt über das Leptolithikum bzw. Mesolithikum nicht mitmachten und im Gerät und Inventar mit den Steppenjägern weitgehend übereinstimmten, weil sie unter den gleichen Umständen lebten. In den Bon, Ribi und Eile scheint eine Bestätigung für diese Annahme vorzuliegen.

Es ist wohl einleuchtend, daß auch die progressiven Negergruppen als Paläormophe (Leptolithiker) begonnen haben müssen. Wenn auch der Nachweis dieses frühen Stadiums, das ungefähr 40 000 Jahre zurückliegen mag, praktisch unmöglich ist, so sollte diese Tatsache trotzdem nicht aus dem Auge gelassen werden.

Demgegenüber wirkt die bisher am ethnologischen Material gewonnene historische Dimension der Negerkulturen wesentlich bescheidener. Damit werden die großen Verdienste von *Frobenius, Ankermann, Johnston, Seligman, Baumann, Lindblom* und *Lagercrantz* nicht verringert. Erst die neueren Ausgrabungen von Arkell und in geringerem Maße die Ergebnisse der Wellcome-Grabung haben die Bemühungen der Afrikanisten in gewisser Weise auf die Beine gestellt.

Durch Arkells Ausgrabungen tritt uns nunmehr als erste greifbare Negerkultur die von *Early Khartoum* entgegen, die, wie bereits genannt, eindeutig mesolithisch ist und vielleicht bis in das 8. bzw. 7. Jahrtausend v. Chr. datiert werden kann.

Demgegenüber sind die von Addission veröffentlichten Ergebnisse der Grabungen am Jebel Moya entschieden später anzusetzen, frühestens in das Jahr 1000 v. Chr.[161]).

Da nun bisher durch die Afrikanistik als älteste negride Kulturschicht nur eine pflanzerische unter dem Begriff *alt-nigritisch* mit den Unterbegriffen *alt-sudanisch* und *westafrikanisch* gefaßt werden konnte, ist es notwendig auch das vorausge-

gangene, vorpflanzerische Stadium zu berücksichtigen und ihm den Begriff *proto-nigritisch* vorzubehalten [162]).

Auf alle Fälle besteht nunmehr auf Grund der prähistorischen Funde ein, wenn auch noch rohes, absolut-chronologisches Gerüst, das nun weiter zu verfeinern und zu verbessern ist.

Der schon oben erwähnte Rückzug der Negriden aus der Sahara ist wohl in das Mesolithikum zu verlegen, da die damals zunehmende Trockenheit die Sammel- und Jagderträgnissen zu stark beschnitt [163]).

Nur durch weitere prähistorische Funde können wir hoffen, unsere Vorstellungen vom Verlauf der afrikanischen Geschichte weiter zu verfeinern.

Alle Phänomene, die jedoch vor dem Mesolithikum liegen, verlieren sich zwangsläufig in der Anonymität der Vergangenheit, weil an denselben kulturellen Äußerungen Teile der Kleinwüchsigen, der Negriden wie der Alt-Hamiten gleichermaßen beteiligt sind. Soma und Kultur lassen sich nicht mehr zur Deckung bringen. In diesem weiteren Sinne ist Sture Lagercrantz voll und ganz zuzustimmen, wenn er sagt:

„It ist no longer possible to reconstruct ... the probably oldest Negro culture in its primitive state and to give a detailed account of how in the course of the centuries it has assimilated later elements [164]).

IV.

1. Die im Vorausgegangenen behandelten Tatbestände haben immer wieder gezeigt, daß außer der geradlinigen Entfaltungsgeschichte, die immer nur den jeweiligen progressiven Teil der Menschheit erfaßt, auch das Nebeneinander ungleicher Phänomene, seien sie somatischer oder kultureller Art, entsprechend berücksichtigt werden muß. Es scheint daher angebracht, eine begriffliche und theoretische Klärung zu versuchen [165]).

Die physische Wirklichkeit *Mensch* kann nur sein in Raum und Zeit. Raum und Zeit sind reziprok konditional oder komplementär, d. h. Raum ist eine Funktion der Zeit und Zeit eine Funktion des Raumes. Der Raum konkretisiert sich im Nebeneinander (Simultanzusammenhang) und die Zeit im Nacheinander (Sukzessivzusammenhang).

Erst durch das Zusammenwirken beider Kategorien wird Materie und damit im Hinblick auf seine Leiblichkeit auch der Mensch. Dies entspricht der bekannten physikalischen Formel Raum + Zeit = Materie.

Das anhaltende zahlenmäßige Wachstum des Menschen kann daher als fortdauernde Raum-Zeit-Funktion betrachtet werden.

Die Bedeutung der Quantität des Menschen ist in der älteren ethnologischen Literatur mehrfach erkannt worden. Dagegen wurde in neuerer Zeit ihre Rolle für den Entfaltungsprozeß infolge der Überbewertung der rein räumlichen Phänomene nicht mehr so deutlich gesehen [166]).

Die beiden Kategorien Raum und Zeit können nun in einem absoluten und in einem relativen Sinn verwendet werden.

Absolut gesprochen sind alle zu einem bestimmten Zeitpunkt lebenden Menschen auf der Erde gleichräumig und gleichzeitig.

Eine solche Feststellung zielt jedoch über den Menschen hinaus und bleibt für die Betrachtung des Menschen selbst, im Sinne der Universalgeschichte, unergiebig.

Dafür erweisen sich die Begriffe der *relativen Gleichräumigkeit* oder *Homotopie* und der *relativen Gleichzeitigkeit* oder *Homochronie* als besonders fruchtbar. Wir sind damit in der Lage, mit Hilfe dieser *relativen Übereinstimmungen* oder *Homologien* die Kulturphänomene in eine bestimmte Beziehung zu setzen.

So abstrakt diese Termini klingen, so lebendig können sie für die Universalgeschichte werden, die den großen Zusammenhängen nachgeht. Allerdings sind diese Begriffe nur auf die groß-dimensionalen Prozesse anwendbar.

Durch die Dimension, d. h. die längere Dauer und den größeren Radius der betrachteten Räume unterscheidet sich die Universalgeschichte von der Historie im engeren Sinne. Aber erst beide Betrachtungsweisen zusammen ergeben das vollständige Bild des geschichtlichen Menschen, obwohl es unmöglich ist, beide Dimensionen zugleich zu betrachten.

Eine Kultur, d. h. entweder ein ursprüngliches, geschlossenes soziales Gefüge materieller und geistiger Bestände — oder aber eine komplexe aber doch homogene höhere soziale Struktur — mit jeweils genügend deutlicher Abgrenzung gegenüber ähnlichen Phänomenen — ist homochron und homotop bzw. homolog.

2. Aus der wachsenden Quantität des Menschen als Ergebnis der Raum-Zeitfunktion ergibt sich die Tendenz einer ständigen Erweiterung homochroner und homotoper sozialer Gefüge. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß dieses Wachstum der Verbände die wahrnehmungs- und erlebnismäßigen Grenzen des Menschen auf die Dauer übersteigt, so daß er nur über den Umweg seiner geistigen Fähigkeiten dieser Tendenz entsprechen kann.

Nur in der natürlichen, praktisch bis heute unzerstörbar gebliebenen kleinsten sozialen Einheit — in der Familie oder in der zusammenlebenden Verwandtschaftsgruppe befindet sich der Mensch aller Zeiten und Länder in einer für ihn direkt zu bewältigenden Erlebnis- und Bewußtseinsdimension, auf die er in Krisenzeiten der Hochkultur automatisch zurückgreift. Dieser kleinste soziale Verband ist daher der Idealfall der Homologie, in dem sich Soma und Kultur am ehesten völlig decken können.

In allen größeren Verbänden, schon z. B. bei Stämmen und erst recht bei den kopfzahlreichen Hochkulturen zeigt es sich, daß der eine homologe Faktor, die Homochronie, auf die Dauer nicht erhalten bleiben kann. In der herkömmlichen Terminologie ist dies nichts anderes, als eine Umschreibung für den Vorgang der inneren sozialen Differenzierung. Durch die Bildung von Bünden, Klassen und Ständen ergeben sich Gruppierungen, die sich durch eine größere Homochronie von den anderen Gruppierungen des Stammes oder Volkes unterscheiden. Diese Differenz kann sich auf alle oder auch nur auf einen Teil der einzelnen Lebensbereiche auswirken. Hierher gehören z. B. ein besonderes Verhältnis zur herrschenden Religion, zu den Schönheitsvorstellungen (Mode, Kitsch) usw.

Hieraus ist wohl deutlich geworden, daß die interne Anhomochronie durchaus mit der wachsenden Mitgliederzahl einer kulturellen Einheit korrespondiert, da sie ja letztlich auf den verschieden veranlagten Individuen beruht, für die naturgemäß in größeren Verbänden eher die Möglichkeit besteht, sich mit anderen Gleichgestimmten zu verbinden.

Aus alledem ergeben sich aus physiologischen wie psychologischen Gründen, die sich im Ergebnis mit der Wirkung der Raum-Zeitfunktion völlig decken (je früher, desto geringer die zu integrierende Individuenzahl!) die komplementären Merkmale des Ursprungs der menschlichen Entfaltung:

1. *Die geringe Dauer der Zeitspanne, d. h. der kurze zeitliche Bestand einer Gruppe.*
2. *Der geringe Umfang des beanspruchten Raumes, d. h. das geringe Maß der Nachbarbeziehungen.*
3. *Die geringe Zahl der Individuen, die sich als zusammengehörig empfinden.*

Diese Kriterien ergänzen von der Theorie her die im Vorausgegangenen erwähnte multivalente Indifferenz des Anfangs sowie die postulierte Anthropogenese in vielen Ursprungsnestern.

Dies sind die universalgeschichtlichen Merkmale der Primitivität.

In den Hochkulturen besteht in der Gestalt der Familie dieser kleinste soziale Verband bis heute weiter. Der Mensch hat sich also auf seinem Wege zur höheren Kultur das soziale Merkmal der Primitivität stets erhalten.

3. Infolge der Zahl und der Verschiedenartigkeit der menschlichen Ursprungsnester und der Tatsache einer stärkeren Umweltabhängigkeit der jeweils einfacheren Formen sowie der individuellen Unterschiede — war die Menschheit ab ovo anhomotop und anhomochron.

Aber entsprechend dem Zustand geringerer Geordnetheit des Anfangs war die Anhomologie der Menschheit des Ursprungs am größten.

Je weiter wir also in der Geschichte zurückgehen, desto mehr finden wir anhomocherone und anhomotope Zustände. Infolge der Gemeinsamkeit des Merkmals der Primitivität ist jedoch in kultureller Hinsicht die Distanz der frühen menschlichen Gruppen so gering, daß vom heutigen Standpunkt aus der Eindruck einer weitgehenden Homologie entstehen muß.

Je mehr wir uns der Gegenwart nähern, desto geringer wird die Zahl der anhomologen Kulturen und desto größer erscheint uns die Distanz zwischen ihnen, d. h. die Abstände zwischen den heute vorhandenen Kulturen der Gesamtmenschheit haben sich vergrößert. Dies hängt mit der sich steigernden Wirkung der Progressivität zusammen, die man etwa mit dem Effekt des Kapitales vergleichen kann, dessen Zinsertrag eine automatische Steigerung des Nutzens bewirkt.

Diese wachsende Distanz anhomologer Kulturen korrespondiert mit dem seit dem Ursprung anhaltenden Wachstum der Menschheit im Ganzen, wobei nicht übersehen werden darf, daß sich dieser Vorgang ausschließlich zu Gunsten der progressiven Gruppen vollzog. Denn die Größe eines Verbandes ist zugleich Ausdruck seiner Integrationskraft, womit sich der Umschlag der Quantität in die Qua-

lität bzw. der Qualität in die Quantität dokumentiert. Beide Begriffe sind komplementär.

Demgegenüber ist es das Kennzeichen kultureller Primitivität, auf eine geringe Individuenzahl beschränkt bleiben zu müssen, nicht wachsen zu können. Nur durch eine entsprechende Integrationskraft, d. h. das Vermögen, eine größere Individuenzahl *innerhalb* des bisherigen Verbandes am Leben zu erhalten, ist die Überwindung des primitiven Stadiums möglich. Individuell äußert sich diese Kraft in dem Gefühl der Zugehörigkeit zum größer gewordenen Verband.

Es wurde oben betont, daß die Anhomologien der Ursprungsphase zahlreicher waren und wie andererseits zugleich der Abstand der Kulturgruppen von einander geringer war, weil die Integrationskraft damals auch bei den progressiven Gruppen gering war.

Die wachsende Mitgliederzahl der zunächst begünstigten Gruppen und die damit zunehmende Distanz anhomologer Gruppen bedingten die wachsende Bedeutung des Kontakts mit anderen Gruppen. Diese immer intensiver werdende Berührung mit anderen Gruppen, die prinzipiell anhomolog waren, wurde wesentlich für die Erhaltung und Steigerung der Progressivität. Wenn dies nicht so wäre, hätte sich die urtümliche Fülle der Gruppen mit ihrer Einheit von Soma und Kultur bis heute erhalten müssen. Das heißt auf bloß endogener Basis war die feststellbare kulturelle Entfaltung unmöglich. Oder anders ausgedrückt — ohne die laufende Erfahrung exogener (anhomologer) Impulse, wäre es der Menschheit unmöglich gewesen, ein gewisses niederes Niveau zu überschreiten. Die Integrationskraft konnte sich auf die Dauer nur in der Auseinandersetzung mit anderen, anhomologen Gruppen entwickeln.

Ohne Anhomologie kein Kulturfortschritt.

Der Sinn der Entfaltung lag also offenbar darin, daß sich aus der Fülle primitiver, d. h. in sich primär-homologer Gruppen, größere Verbände bildeten, d. h. auf höherer Ebene einen neuen homologen Zustand zu gewinnen trachteten. Zunächst aber ging der neue Verband durch ein diskontinuierliches Stadium — da die Einschmelzung zweier sich bisher fremder Gruppen oder auch nur fremder Kulturgüter einen Bruch des bisherigen homologen Zustandes bedeutete.

Die Berührung mit fremden Gruppen oder Kulturgütern basiert auf der Homotopie, d. h. der räumlichen Nachbarschaft, denn die Anhomotopie schließt jeden diskontinuierlichen Vorgang, jeden Kontakt aus.

Die Homotopie verändert sich bei den Progressiven ständig, da sich mit steigender Kultur die gegenseitigen Einzugsgebiete der Gruppen stetig erweitern, so daß also ein immer größerer Kreis von Menschen die Nebeneinanderbeziehung aufnehmen kann.

Am Beginn der menschlichen Entfaltung ist die Anhomochronie der Gesamtmenschheit entscheidend. Sie entspricht völlig der Anhomotopie, die in den kontaktarmen Ursprüngen am größten gewesen sein muß. Andererseits beruht hierauf erst die Möglichkeit der Entfaltung, da jeder Kontakt nur durch die Nicht-Identität der sich Begegnenden seine Spannung erhält.

Der Kontaktvorgang läßt sich geradezu in einer Regel fassen:

Die Begegnung bzw. Berührung zweier verschieden qualifizierter (anhomochroner) Gruppen hat zur Folge, daß die eine (die schwächere) einen Teil ihrer Integrationskraft an die andere abgibt. Diese Abgabe wird von der stärkeren Gruppe dadurch kompensiert, daß sie aus ihrer bisherigen Entfaltungsrichtung abgelenkt wird. Die Integrationskraftverringerung der schwächeren Gruppe entspricht somit einer größeren kulturellen Elastizität der stärkeren Gruppe[167]).

Die geglückte Integration bedingt also die neugefundene Homologie, zugleich ist der Zuwachs an schöpferischer Kraft nicht zu übersehen.

Im Falle des Mangels beider homologer Komponenten wird ein Kontaktvorgang äußerlich und innerlich unmöglich, d. h. die Gruppe ist völlig isoliert. Hier ist z. B. an gewisse Inselbevölkerungen der Südsee, aber auch an kleine Urwaldstämme zu denken, die oft auch die Kontakt-Fähigkeit völlig einbüßen.

Die Begegnung zweier relativ ungleichzeitiger Gruppen oder Kulturen oder auch nur von Kulturelementen ist stets eine Singularität, d. h. ein einmaliges historisches Ereignis. Im Sinne der modernen Physik handelt es sich um einen „Treffer". Dies führt zu dem zunächst merkwürdigen Schluß, daß Kontinuität eigentlich etwas Ungeschichtliches ist, während gerade der Historiker in der kontinuierlichen Entwicklung eine spezifische historische Eigenschaft sieht.

Der Widerspruch ist jedoch nur scheinbar. Die Naturvölker beweisen, daß in den primitiven Stadien der Menschheit Geschichtlichkeit nur durch die Begegnung mit anderen Gruppen entstehen kann.

Die historische Kontinuität ist ein Bewußtseinsinhalt, der dem Mehr an Integrationskraft der beim Kontakt stärkeren Gruppe entspricht. Sie ist das positive Ergebnis unzähliger Impulse, die auf jeder Integrationsstufe mit Notwendigkeit zahlreicher werden. Gleichzeitig wird auch die Quantität der Beteiligten größer, auf die diese Impulse wirken. Werden jedoch die Impulse stärker als die jeweilige Integrationskraft ist, so geht die Gruppenindividualität, d. h. die kulturelle Kontinuität verloren — das Durchschnittsschicksal urtümlicher menschlicher Gruppen und Kulturen.

Zahl und Stärke der erteilten Impulse müssen daher mit den quantitativen und qualitativen Gegebenheiten in einem optimalen Verhältnis stehen.

Hieraus wird hinlänglich klar, warum Hochkulturen an Zahl bisher so gering geblieben sind, gegenüber der seit den Ursprüngen fast unübersehbaren Menge naturvölkischer Kulturen.

Gerade bei diesen letzteren herrscht die echte, dem Bewußtsein entzogene Kontinuität vor und wir sehen, daß hier das Leben der Gruppe vegetativ und ereignislos bleibt. Hieraus erklärt sich auch die Irrelevanz der eigenen Kultur bei diesen Gruppen.

Im übrigen besteht die Kontinuität des Historikers auch nur bedingt und schließt eine erhebliche Veränderung in Zeit und Raum ein. In dieser Tatsache gründet auch der Stilwandel.

4. Auf der wechselseitigen Bedingtheit von Quantität und Qualität, d. h., daß spezifische Quantitäten ohne entsprechende kulturelle Eigenschaften undenkbar sind, beruht auch das Problem der Reversibilität bzw. Irreversibilität.

Weil bis heute die Quantität, d. h. die Menschenzahl als Resultat der Raum- und Zeitfunktion ununterbrochen zugenommen hat, ist die *biologische* Entwicklung des Menschen bisher irreversibel gewesen. Dem Menschen liegt also nur der Weg nach einer Richtung offen. In der Sprache der Mathematik handelt es sich hier um eine vektorielle Größe, d. h. um eine Größe, bei der sich mit der Umkehr der bisherigen Richtung die Größe selbst verändert. Im Falle des Menschen wird sie null, d. h. die Gruppe stirbt aus.

In kultureller Hinsicht sind die Verhältnise anders. Die kulturelle Entfaltung ist nämlich nicht nur abhängig von dem Erlebnis anhomologer Kontakte, sondern auch von der Gewinnung und dann der Erhaltung einer neuen Homologie der jeweiligen Kultur oder Gruppe.

Nun ist aber jede Homologie — außer der des Ursprungs — in gewisser Weise künstlich, da sich die Voraussetzungen für die Ausgewogenheit einer Kultur stetig ändern. Ausgewogenheit oder innere Homologie bedeutet ein optimales Verhältnis zwischen der Zahl der zusammenlebenden Individuen und der Kraft, ihnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit und gemeinsamer Wertvorstellungen zu geben.

Vermutlich sind es primäre Schwankungen der Quantität der Individuen, also vorwiegend biologische Faktoren, durch die die interne Homologie gestört wird.

Die Menschen einer Kultur sehen sich daher immer wieder neuen Situationen gegenüber.

Der „Verfall" alter Zivilisationen illustriert diese Tatsache und zeigt, wie schwer es ist, den homologen Zustand zu erhalten. Das Wesen des Verfalls besteht darin, daß das komplementäre Verhältnis zwischen Quantität und Qualität entweder durch das stetige zahlenmäßige Wachstum oder aber durch einen überraschenden Rückgang der Quantität gestört wird.

Im ersten Fall würde dies bedeuten, daß die Integrationskraft hinter der vorauseilenden Quantität zurückgeblieben ist. Konkreter gefaßt könnte man sagen, daß das Niveau der betreffenden Kultur nicht mehr ausreicht, um die gewachsene Menschenzahl zu integrieren.

Im zweiten Fall ist die Integrationskraft größer als es der quantitativen komplementären Größe entspricht. Konkret gesprochen könnten wir hier auch sagen: Die betreffende Kultur besitzt die qualitativen Voraussetzungen, eine größere Menschenzahl zu integrieren. In diesem Fall kommt es zur friedlichen oder kriegerischen Expension, zum gewollten Kontakt mit anderen Gruppen. Ist dieser Weg nicht gangbar, so tritt ein Leerlauf ein, der sich in der Überbewertung äußerer Formen (z. B. im religiösen Kult, im Staatsleben usw.) und in der Überschätzung des Apparativen (des Organisatorischen) äußert.

Aus alledem geht hervor, daß die kulturelle Entfaltung gewissen Schwankungen ausgesetzt ist und sogar reversibel werden kann. Im Sinne der Mathematik handelt es sich um eine tensorielle Größe, d. h. um eine solche, die auch bei der Umkehr der Richtung unverändert bleibt. Konkret gesprochen bedeutet dies, daß eine Kultur sich um genau den gleichen Betrag vorwärts oder rückwärts entwickeln kann. Wobei Rückgang oder Verfall nur in bestimmten Sonderfällen mit dem biologischen Tod ihrer Träger verbunden ist.

Die biologische Entwicklung des Menschen ist also irreversibel, der kulturelle Entfaltungsprozeß reversibel.

Im Begriff des Tensors ist damit auch das Problem der Wiederkehr oder Wiederholung gewisser Phasen und Merkmale gegeben, denn gerade die Reversibilität der Kultur macht die Wiederholung möglich.

In einer Kultur, in der das Verhältnis von Quantität und Qualität gestört ist, tritt automatisch das urtümlichere soziologische Merkmal, die kleinstmögliche Fortpflanzungsgemeinschaft in Vordergrund. Es ist die Familie, die Urform sozialer menschlicher Existenz, die intimste Erlebnisgemeinnschaft, in der sich körperliche Beschaffenheit, Kultur und Sprache normalerweise im größtmöglichen Umfang decken. An dieser sozialen und kulturellen Größe endigt jeder kulturelle Verfall, nur der biologische Untergang greift weiter.

5. An dieser äußersten Grenze sozialer Existenz treten die allgemeinen Eigenschaften des Menschen in den Vordergrund. Dies bedeutet, daß im Falle einer anhomochron werdenden Kultur der Rückgriff und die Besinnung auf diese immer verfügbaren primitiveren Grundphänomene erfolgt. Ein solcher Vorgang, für dessen Erlebnis die absolute Kulturhöhe irrelevant ist, spiegelt sich in höheren Kulturen naturgemäß vorwiegend im geistigen Leben.

Da dieses Ereignis in jeder Kultur, unbeschadet ihrer Höhe, immer wieder auftritt, ist seine Vergleichbarkeit möglich ohne Rücksicht auf die absolute Chronologie oder auf einen genetischen, d. h. räumlichen Zusammenhang.

Ebenso sind naturgemäß auch Phasen der Homochronie durch alle Zeiten und Völker vergleichbar. (Dagegen ist dies für die Integrationsstufen nicht möglich, da sich in ihnen die absolute Kulturanreicherung äußert.)

Innerhalb der nicht bloß isolierten und vegetativen Kulturverbände zeigt sich ein stetiges Pendeln zwischen anhomochronen und homochronen Phasen, die in zahlreichen Merkmalen mit den gleichnamigen Phasen anderer Kulturen übereinstimmen, aber im ganzen selbstverständlich nicht identisch sein können. In diesem Vorgang lag für Lasaulx, Spengler und Toynbee das Kernproblem.

Diese Wiederholung von Phasen geringerer und stärkerer Integration setzt für den Vergleich eine klare Rangfolge bestimmter Entwicklungsstadien voraus, die wir *Integrationsstufen* genannt haben.

Jede Integrationsstufe unterscheidet sich von der vorausgegangenen markant durch sprunghaften Eintritt und die gesteigerte Perfektion des Denkens und Handelns sowie durch die Fähigkeit, eine wesentlich größere Menschenzahl zu integrieren.

Die Phasen sind als Schwankungen innerhalb der Stufe aufzufassen. Im Phasenablauf spielt auch die psychisch bedingte Unfähigkeit des progressiven Typs längere Zeit unter gleichbleibenden Bedingungen zu leben, eine gewisse Rolle.

Durch die gleichen Faktoren, die die progressive Eigenschaft einer Kultur auslösen, kann diese Qualität auch ausgelöscht oder zumindest stark gefährdet werden. Solche „Herausforderungen" können nur bewältigt werden durch den Sprung nach einer neuen Integrationsstufe.

Gelingt es der betreffenden Kultur, die Homochronie wieder auf einer neuen

Basis herzustellen, so kommt es innerhalb der Stufe erneut zu dem phasenhaften Pendeln. Gelingt es ihr nicht, so wird die betreffende Kultur vegetativ dahinleben oder einem kräftigeren Kulturverband zum Opfer fallen.

Im Falle der Hochkulturen ist die biologisch-quantitative Basis meist so breit, daß die re-Integration fast immer zustande kommt. Dies ist zugleich auch eine Erklärung für die relativ lange Lebensdauer der Hochkulturen.

Die große Quantität der Individuen in höheren Kulturen erklärt aber auch die auffällige Beschleunigung der Phasenabfolgen in den Hochkulturen. Dieser Tatbestand kann so formuliert werden: Jede nächsthöhere Integrationsstufe erfährt infolge der höheren Zahl der Beteiligten, sowie der größeren Zahl der Kontakte (d. h. der wachsenden Homotopie) eine größere Beschleunigung des Phasenverlaufs. Zugleich ist dieser rasche Phasenwechsel auch ein Ausdruck dafür, daß die Integrierung qualitativ intensiviert wird, d. h. daß die betreffende Kultur sich bemüht, eine immer größere Individuenzahl homochron zu erhalten.

Obwohl sich die raschere Folge der Phasen und die von Integrationsstufe zu Integrationsstufe beanspruchte kürzere Zeitdauer an der absoluten prähistorischen Chronologie ablesen läßt, ist man versucht, diesen Umstand relativierend auszudrücken, indem man formuliert: Je mehr die historischen Ereignisse an den Standort des Beobachters heranrücken, desto rascher scheinen sich diese zu bewegen.

6. Alle diese Vorgänge spezieller Relativität sind jedoch nicht denkbar ohne einen Vorstellungskomplex, für den die antike Naturphilosophie den Ausdruck „Substanz" geprägt hat. Diese wurde als das Bleibende, Einheitliche und Unzerstörbare betrachtet, an dem sich alle raumzeitlichen Veränderungen vollzogen haben.

In der Konstanz der Arten können wir das biologische Äquivalent der Substanz finden und in der relativ gleichen Reaktion des Menschen in ähnlichen Situationen das kulturelle Äquivalent.

Aber diese relativen Identitäten erfüllen die Bedingungen des Substantiellen nicht ganz, da ja z. B. die Konstanz der Arten eine dauernde Veränderung miteinschließt. Dasselbe gilt entsprechend von der Reaktionsbreite des Menschen, d. h. also, daß sich die relativ stetigen Qualitäten im Laufe der Entfaltung ebenfalls ändern. Es liegt nahe, in diesem Falle von einer nur genotypischen Identität zu reden.

Unter solchen Voraussetzungen müssen sich die Kriterien der Kulturgeschichte, insbesondere der Ethnologie erweichen — der Zollstock, mit dem man messen will und gemessen hat, verändert sich selbst.

7. Der theoretische Gehalt dieser Überlegungen wird für die Ethnologie und Prähistorie durchaus praktische Folgen haben. Wir werden zur Aufstellung gewisser großdimensionaler Strukturformeln gelangen, wobei wir die Dauer der Integrationsstufen fixieren und andererseits aus der Gesamtformel einer Kultur gewisse Schlüsse auf die für ihre Phasen beanspruchte Zeit ziehen. Ferner werden wir die homochronen Phasen der verschiedenen Integrationsstufen näher umschreiben können.

Es scheint auch ganz so, als ob an den plastischeren Bereichen der Kultur — wir

denken hier an Religion, Ästhetik und Soziologie — die Homologien am besten zu fassen sind[168]).

Erst innerhalb dieser Rohstruktur erhält dann die historische Betrachtungsweise im engeren Sinne das Koordinatensystem für ihre Daten.

Aus dem Vorangegangenen wird aber auch klar geworden sein, wie sehr die bisherigen Leistungen der Kulturmorphologie die Relativierung historischer Fakten vorangetrieben haben. Hier liegt ihre eigentliche erkenntnistheoretische Leistung.

Allerdings muß die einseitige Orientierung solcher Autoren wie Lasaulx, Spengler und Toynbee an den Hochkulturen überwunden werden, indem auch der primitive und prähistorische Mensch sinnvoll in die Universalgeschichte eingefügt wird.

Durch diese Darstellung sollte zugleich die Naivität Spenglers, der an die Vorausberechnung menschlicher Geschichte glaubte, endgültig überwunden werden, ohne jedoch die moralischen Kategorien Toynbees zu bemühen. Bei einer solchen Betrachtungsweise löst sich auch die Kontroverse zwischen der kulturhistorischen und der funktionalistischen Schule auf einer höheren Eben auf. Denn der Konflikt zwischen Funktionalismus und Kulturkreislehre ist lediglich ein „Scheinproblem". Es handelt sich hierbei um die beiden Seiten der gleichen Sache, die jedoch von der gleichen Person zur gleichen Zeit und vom gleichen Ort aus nicht zugleich betrachtet werden können.

In der Gestalt des Menschen werden Raum und Zeit in besonderer Weise relativiert. Immer wieder wurde an ihm Raum zur Zeit, indem ihm unahbhängig von einander gleiche oder ähnliche Ereignisse widerfuhren, die ein ähnliches Verhalten erforderlich machten, und Zeit zu Raum, indem er dank seiner schöpferischen Fähigkeiten seine Umwelt entsprechend zu nützen und zu prägen verstand.

Mit Hilfe der universalgeschichtlichen Methode ist die nachträgliche Erhellung der Geschichte möglich, so daß wir wissen können, warum etwas so geworden ist. Sie gestattet jedoch nicht die Vorausberechnung des künftigen Geschickes des Menschen, sondern stellt bestenfalls eine Wahrscheinlichkeitsregel dar. Insofern erweist sich der Mensch bis heute als ein Wesen großer Ursprünglichkeit, das in dieser Hinsicht mit der anorganischen Welt des Kleinsten weitgehend übereinstimmt. Wir erfahren durch eine solche Sicht, wie sehr die Bedingungen der Umwelt und die schöpferische Ursprünglichkeit des Menschen komplementär sind und können so den Kontrast zwar nicht auflösen, aber doch begreifen, den der Mensch darstellt als Schnittpunkt zwischen Bindung und Freiheit.

ANMERKUNGEN UND LITERATURHINWEISE

Abkürzung:

Proc.: Proceedings of the Pan-African Congress on Prehistory 1947. Ed. by *L. S. B. Leakey*. Oxford 1952.

[1]) Hierzu vgl. *E. Becksmann*, Geologie als Erdgeschichte, Stuttgart o. J. (1950), p. 58, 59, 70, 71, 116.

[2]) *Dart*, Proc., p. 102.
[3]) *Zeuner*, Proc., p. 68.
[4]) *Nilsson*, Proc., p. 52 f., 54.
Huzayyin, Proc., p. 75, 78.
[5]) *K. Birket-Smith*, Wir Menschen einst und jetzt. Die Entwicklung der Menschheit und ihre Rassen. Zürich 1944. p. 65.
[6]) *A. Heberer*, Neue Aspekte in der menschlichen Phylogenetik. In: Universitas 6. Jg. 1951, p. 997.
[7]) *Heberer*, l. c. p. 997.
[8]) *H. Weinert*, In: Stuttgarter Zeitung vom 14. 3. 51.
[9]) *H. Weinert*, Stammesgeschichte der Menschheit. Stuttgart 1941, p. 53.
[10]) *Birket-Smith*, l. c. p. 168 ff. Hier auch Verbreitungskarte der Neandertalerfunde.
[11]) *Broom*, Proc., p. 108.
[12]) *W. Ehgartner*, Fossile Menschenaffen aus Südafrika. Die bisherigen Funde und ihre Bedeutung für die Stammesgeschichte der Menschheit. In: Mitteilungen d. Anthrop. Ges. in Wien, 80. Bd., 1950, p. 164.
[13]) *Le Gros Clark*, Proc., p. 112.
[14]) *Ehgartner*, l. c. p. 167, 170, 172, 175, 180, 187, 190, 192 f., 196.
[15]) *Dart*, Proc., p. 103 f.
[16]) *Dart*, Proc., p. 98.
[17]) *Arambourg*, Proc., p. 116 f.
[18]) *Le Gros Clark*, Proc., p. 114.
[19]) *Heberer*, l. c. p. 1002.
[20]) *M. Westenhöfer*, Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen, Heidelberg 1948.
[21]) *Heberer*, l. c. p. 997.
[22]) *Westenhöfer*, l. c. p. 208.
[23]) *Westerhöfer*, l. c. p. 41.
[24]) *Westenhöfer*, l. c. p. 208.
[25]) *Lester, P.* u. *Millot, J.*, Grundriß der Anthropologie, Lahr 1948, p. 19 ff.
Birket-Smith, l. c. p. 190.
[26]) *L. S. B. Leakey*, Steinzeit-Afrika, Stuttgart o. J. (1938), p. 15.
[27]) *Westenhöfer*, l. c. p. 31.
[28]) *Westenhöfer*, l. c. p. 45.
[29]) *Westenhöfer*, l. c. p. 45, 52.
[30]) *Westenhöfer*, l. c. p. 19, 210 f.
[31]) *Westenhöfer*, l. c. p. 104.
Le Gros Clark, Proc., p. 114.
[32]) Der Mensch hat sich der biologischen Vereinseitigung weitaus besser entziehen können als das Tier.
Vgl. *K. Saller*, Art- und Rassenlehre des Menschen, Stuttgart 1949, p. 27.
[33]) *Heberer*, l. c. p. 1000.
[34]) *Westenhöfer*, l. c. p. 136.
[35]) *Westenhöfer*, l. c. p. 195.

[36]) *Westenhöfer*, l. c. p. 205.
[37]) A. *Portmann*, Besonderheit und Bedeutung der menschlichen Brutpflege. In: Ciba-Zeitschrift, Bd. 11, 1952, p. 4759.
[38]) *Portmann*, l. c. p. 4760.
[39]) *Westenhöfer*, l. c. p. 206.
[40]) *Westenhöfer*, l. c. p. 207.
[41]) *Westenhöfer*, l. c. p. 212.
[42]) *Heberer*, l. c. p. 1004.
[43]) *I. Schwidetzky*, Grundzüge der Völkerbiologie, Stuttgart 1950, p. 18.
Birket-Smith, l. c. p. 50.
[44]) *Westenhöfer*, l. c. p. 104, 205.
[45]) *Westenhöfer*, l. c. p. 30, 51.
[46]) *Heberer*, l. c. p. 1004 f.
[47]) *Westenhöfer*, l. c. p. 74, 76.
[48]) *Breuil, H.* et *Lantier, R.*, Les hommes de la pierre ancienne. Paléolithique et Mésolithique. Paris 1951, p. 30.
[49]) *Leakey*, l. c. p. 149, 173 f., 189;
Birket-Smith, l. c. p. 145.
[50]) *Leakey*, Proc., l. c. p. 133.
[51]) *Westenhöfer*, l. c. p. 224.
[52]) *Birket-Smith*, l. c. p. 112.
[53]) *Breuil, Lantier*, l. c p. 153.
[54]) *Weinert*, Stammesgeschichte, p. 15.
[55]) *Saller*, l. c. p. 25.
[56]) *Saller*, l. c. p. 15;
Birket-Smith, l. c. p. 118.
[57]) *Westenhöfer*, l. c. p. 25.
[58]) *Westenhöfer*, l. c. p. 31.
[59]) *Leakey*, l. c. p. 159.
[60]) Hierüber verweise ich auf meine Arbeit: *Glück*, Zur Soziologie des archaischen und primitiven Menschen. In: Soziologie und Leben. Hrsg. v. Carl Brinkmann, Tübingen 1952, p. 129.
[61]) *Birket Smith*, l. c. p. 17;
Lester, Millot l. c. p. 20.
[62]) *Glück*, l. c. p. 129.
[63]) Dieser Begriff dient zur Umschreibung eines Zustandes geringerer Geordnetheit und zugleich noch ungerichteter schöpferischer Kraft. Er ist für alle echten Anfänge, aber auch für bestimmte Endphasen charakteristisch — also für den ursprünglich spannungslosen Beginn, wie für den nach der Überspannung einer alten Ordnung eintretenden Zustand.
[64]) Der Typus-Begriff ist eine notwendige wissenschaftliche Hilfskonstruktion, ohne die keine Kulturwissenschaft auskommen kann. Es wird jedoch in diesem vorliegenden Falle gerne übersehen, daß bestimmte quantitative Grenzen nicht unterschritten werden dürfen, wenn nicht der Repräsentationswert fragwürdig

werden soll. Je kleiner der Umfang dessen wird, das als Typus erfaßt werden soll, desto mehr verliert dieser Begriff seinen Sinn. Der Typus verlangt eine solche Größe, daß Kern und Randzone geschieden werden können — aber bei den kleinen Urverbänden fallen beide zusammen. Ebenso wichtig wie die Frage nach dem reinen Typ ist daher die nach seiner Dauer und nach dem Veränderungsmodus.

Der „reine" Typ ist ein historischer Sonderfall, der sich im diffusen Ursprung jedoch verliert. Es ist daher naives Kausaldenken, wenn um jeden Preis alle Phänomene genetisch verknüpft sein sollen.

[65]) *Birket-Smith*, l. c. p. 124.

Hier ist noch anzufügen, daß jede der langdauernden Entfaltungsepochen offenbar einen gewissen Typ begünstigte bzw. ihm besonders gemäß war, so daß er den Anforderungen seiner Zeit besonders entsprach. Davon wird jedoch die Ko-Existenz der übrigen Typen nicht berührt.

[66]) zit. nach *Breuil, Lantier*, l. c. p. 157.

[67]) *Birket-Smith*, l. c. 126.

[68]) Nach Reche können Kraushaar und schwarze Hautfarbe nur im sonnenreichen Klima entstanden sein. *O. Reche*, Herkunft und Entstehung der Negerrassen. In: Beiträge zur Kolonialforschung, Tagungsband I, Berlin 1943, p. 157 ff., 161.

[69]) *Saller*, l. c. p. 16.

[70]) *Lester, Millot*, l. c. p. 16.

[71]) *Lester, Millot*, l. c. p. 40.

[72]) *Westenhöfer*, l. c . p. 62, 211.

[73]) Die erheblichen Volumen-Unterschiede zwischen den rezenten Varietäten und den Fossilien liegen innerhalb der normalen Variationsbreite. Vgl. *Westenhöfer*, l. c. p. 177 ff. Hier sei noch einmal an den Portmann'schen Hirnmantelindex erinnert.

[74]) Die Kleinwüchsigen werden in zwei Größenklassen eingeteilt, in Zwerge unter 149 cm und in die eigentlichen Kleinwüchsigen unter 159 cm — vgl. *Lester, Millot*, l. c. p. 70.

[75]) *P. W. Schmidt*, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, p. 7., 24.

[76]) *M. Gusinde*, Die menschlichen Zwergformen. In: Experientia, Vol. VI, Basel 1950.

[77]) *M. Gusinde*, Die Körperform der afrikanischen Pygmäen. In: Jahrbuch des Linden-Museums, N. F., 1. Bd., 1951, p. 119 f.

Unlängst hat der gleiche Verf. auf Grund seiner neuesten Forschungsreise zu den Buschmännern, die Eigenart der Buschmänner gegenüber den Pygmäen mit Nachdruck wieder bestätigt. Vgl. *M. Gusinde*, Bericht über meine südafrikanische Forschungsreise 1950/51. In: Anthropos 47. Bd. 1952, p. 388 ff.

[78]) *H. Bryn*, Die Entwicklung der Menschenrassen. In: Anthropos, 20. Bd. 1925, p. 1072 f. u. 21. Bd. 1926, p. 435 ff.

[79]) *P. W. Schmidt*, l. c p. 4.

Hauptstütze P. W. Schmidts war die kritische Stellungnahme E. Schmidts gegen die These Kollmanns. *E. Schmidt*, Prähistorische Pygmäen. In: Globus 87. Bd. 1905, p. 309 ff. u. p. 325 ff. Als erster Vertreter der Ansicht Kollmanns ist der

bekannte italienische Anthropologe *Sergi* aufgetreten, der gleichfalls für Europa Pygmäen annahm.

Kollmann selbst berief sich vor allem auf die Skelettfunde von Schweizersbild und Egolzwil, deren Fundumstände und Beschaffenheit allerdings sehr strittig sind.

Durch Dr. *G. Smolla*, Tübingen, wurde ich auf die erneute Untersuchung dieser Funde durch Schlaginhausen hingewiesen, in der dieser Verf. den Pygmäencharakter der erwähnten Funde ablehnt. Leider war es mir nicht möglich, die Arbeit selbst einzusehen.

Schlaginhausen: Der Mensch. In: Urgeschichte der Schweiz. Hrsg. von O. Tschumi, 1. Bd. Frauenfeld 1949, p. 369 ff., 390 f.

Herrn Dr. *Smolla* sage ich für seinen freundlichen Hinweis herzlichen Dank.

[80]) *Bryn*, l. c. p. 1069 f.

[81]) *Ehgartner*, l. c. p. 167, 208.

Auch der südafrikanische Skildergat und der Matjets-River-Typ sind als pygmoid hier zu nennen — vgl. *Wells*, Proc., p. 127, 131.

[82]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 79.

[83]) *Bryn*, l. c. p. 1065.

[84]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 145, 151.

[85]) *R. Pittioni*, Die vorgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. Wien 1949, p. 70.

[86]) In diesen Zeitabschnitt verlegen Breuil und Lantier das erste Erscheinen des Neanthropus; s. *Breuil, Lantier*, l. c p. 161.

[87]) Das gleichzeitige Vorkommen mehrerer Varietäten des Neanthropus darf als gesichert gelten. *Breuil, Lantier*, l. c. p 158 f. Saller, l. c. p. 51.

[88]) *Saller*, l. c. p. 64;
Breuil, Lantier, l. c. p. 149.

[89]) *Saller*, l. c. p. 62.

[90]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 148.

[91]) *Saller*, l. c. p. 62; *Birket-Smith*, l. c. p. 178.

Der Neanthropus war zweifellos dem Neandertaler gegenüber ursprünglich körperlich weit unterlegen, möglicherweise hatte er auch infantilere Züge. Vermutlich war bei ihm die Kaumuskulatur geringer entwickelt, als beim Neandertaler, was zunächst sicher ein Nachteil war. Später aber schlug diese geringere Ausstattung zu seinem Vorteil aus, da die druckentlastetere Gehirnkapsel sich damit eher dehnen konnte, als der Neanthropus seinen zerebralen Apparat stärker nutzte.

Das Schicksal der Tasmanier und der Feuerländer — um nur die bekanntesten Paradefälle zu nennen — zeigt die extremen Formen, in denen sich der Aufsaugungsprozeß sehr oft vollzogen haben kann. Es ist nicht einzusehen, warum das in weniger zivilisierten Stadien der Geschichte anders gewesen sein sollte. Von Fall zu Fall wird es sogar eher besser gewesen sein. Wahrscheinlich haben die progressiven Gruppen des Lithikums die gebärfähigen Frauen der unterlegenen Gruppen geschont. Hieraus würde sich zwanglos die Konservierung altertümlicher Typen bis in unsere Tage erklären. So sind

Vertreterinnen der „Venus von Willendorf" noch heute im süddeutschen und alpinen Raum zu finden. Andererseits ergibt sich hieraus das vergebliche Bemühen nach dem „reinen" Typ, nach der „reinen" Rasse auf alten Kulturböden. Die Befunde zwingen dann eher zu immer neuen Aufspaltungen der somatischen Bestände in immer neue Typen, so daß schließlich der „Typ" als zusammenfassende Durchschnittsform letztlich in der Individuenzahl ertrinkt. Ein berüchtigtes Beispiel dieser „Pulverisierung" ist die „Rassenkunde des deutschen Volkes" von *H. F. K. Günther*. Der Hinweis *E. Schmidts* (s. Anmerkung 79) auf die außerordentliche Variationsbreite des Größenwachstums beim Neanthropus findet in der hier gegebenen Auffassung eine zwanglose Erklärung.

92) *A. Gigeon*, Ernährung und Wachstum. In: Universitas 7. Jg., 1952, p. 609 ff. Eine gute Zusammenstellung der Veränderungen und Argumente zu diesem Problem bei *Lester, Millot*, l. c. p. 40 f.

93) *Gigeon*, l. c. p. 615 — wo besonders die Wirkung des künstlichen Lichtes betont wird.

Da jedoch das Wachstum lange vor der Verwendung des modernen Lichtes eingesetzt hat, kann dieses nur als zusätzlicher Nebenfaktor gewertet werden.

94) *Birket-Smith*, l. c. p. 14, 57, 75.

95) Wie *Westenhöfer* betont, hat auch der moderne Mensch noch stumme Regionen, also Reserven. Eine gewisse Bestätigung hierfür sehen Gehirnspezialisten in der Tatsache, daß Menschen trotz eines Gehirntumors völlig unbelästigt leben können, jedenfalls ohne Beeinträchtigung ihrer Funktionen.

96) Lester warnt daher mit Recht vor der Überschätzung der biologischen Wirkungen von Wanderungen. *Lester, Millot*, l. c. p. 58.

97) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 157.

98) Dies hindert nicht anzunehmen, daß der Neanthropus in die durch die allgemeine Temperaturzunahme günstiger werdenden Gebiete einsickerte, also in beschränktem Umfange wanderte.

99) In diesem Sinne *Saller*, l. c. p. 71 u.
Lester, Millot, l. c. p. 33.

100) „Die Paläolithiker sind schon weit von den Ursprüngen entfernt und erscheinen als sehr fortgeschrittene Bevölkerungen". *Breuil, Lantier*, l. c. p. 335.

101) Dies ist m. E. ein wesentlicher Einwand gegen die Annahme prälithischer Knochen- und Holzkulturen — gegen die sich Breuil und Lantier nicht deutlich genug absetzen. Vgl. *Breuil, Lantier*, l. c. p 44.

Ich verweise im übrigen auf die ausgezeichnete kritische Darstellung dieses Problems durch *G. Smolla* in diesem Band.

102) *Pittioni*, l. c. p. 11.

103) *L. H. Movius*, Zur Archäologie des unteren Paläolithikums in Südasien und im fernen Osten. In: Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, 80. Bd., 1950, p. 111 f. Dieser Verf. unterscheidet insgesamt drei neue Gerätetypen:

1. chopping-tools, d. h. Kernstücke aus Geschiebe mit beiderseitig zugerichteter Arbeitskante,

2. hand-adzes, d. h. Kernstücke mit nur einseitiger Bearbeitung,
3. proto-hand-axes, meist nur einseitig zugerichtete Abschläge.
Den letzten Begriff finde ich ausgesprochen unglücklich, da „handaxe" in jedem Fall der Zuschlag-(core)technik vorbehalten bleiben sollte.
Prinzipiell bestehen choppers aus Kernstücken, die hier meist nur einseitig bearbeitet sind — während als scrapers vorwiegend Abschläge (flake-Technik) betrachtet werden.

[104]) *Pittioni*, l. c. p. 17.

[105]) *Ruhlmann*, Proc. p. 165.

[106]) *Pittioni*, l. c. p. 21.

[107]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 122, 162 — wo auch der von Menghin geprägte Begriff des „Miolithikums" entschieden abgelehnt wird. Vgl. *O. Menghin*, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, p. 17 f.

[108]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 251.

[109]) *Pittioni*, l. c. p. 40.

[110]) *Glück*, l. c. p. 145, 154 f.
Die Auffassung, daß der Nomadismus das Pflanzertum voraussetzt, besteht in der Ethnologie nicht erst seit gestern. Auch *Weule* hat sie schon vertreten. Neuerdings aber beginnt sie sich wieder stärker durchzusetzen. Im übrigen scheinen die Ergebnisse der jüngsten Afrika-Expedition des Frobenius-Institutes Frankfurt, unter *Jensen*, in Abessinien ebenfalls auf diese Entfaltungsrichtung hinzudeuten. Vgl. den Bericht von *K. Dittmer* über die Tagung der dt. Ges. f. Völkerkunde in Köln 1952 in diesem Band.
Dies deckt sich auch mit der Auffassung von St. Lagercrantz, welcher der sog. „alt-hamitischen" Kultur ursprünglich auch nur Schaf und Ziege, als vornomadische Errungenschaft, zubilligt.
St. Lagercrantz, Contribution to the ethnography of Africa. Studia Ethnographica Upsaliensia I. Bd., 1950, p. 410.

[111]) *Pittioni*, l. c. p. 45, 48.

[112]) *L. Zotz*, Altsteinzeitkunde Mitteleuropas. Stuttgart 1951, p. 280.

[113]) *Pittioni*, l. c. p. 101.

[114]) *F. Hančar*, Der jungpaläolithische Wohnbau und sein Problemkreis. In: Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, 80. Bd., 1950, p. 86 ff.

[115]) Vgl. hierzu die neueste Arbeit von *P. Schebesta*, Das Problem der Pygmäensprache. In: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Jg. 9, 1952, p. 426 ff.
Der mühevolle Versuch, doch noch einige Reste eigener sprachlicher Substanz der Pygmäen zu fassen, scheint nicht ganz erfolglos zu sein. Der hier erwähnte Tatbestand wird jedoch davon nicht berührt.

[116]) Die bisher wohl beste Forschungsarbeit über die Nemadi hat erst vor kurzem Gabus vorgelegt.
J. Gabus, Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaiques du Djouf. In: Bull. d. l. Soc. Suisse d'Anthrop. 1951/52, Bern 1952. Sep. p. 18.

[117]) Vgl. *P. Schebesta*, Bambuti, die Zwerge vom Kongo. Leipzig 1932, p. 44 — wo-

nach die Bambuti ohne die Hilfe der Neger ihr Leben heute nicht mehr fristen könnten.

[118]) Den rationalisierten modernen Großstaaten sind diese Minderheiten zwangsläufig ein stetiges Ärgernis, da sie den Verwaltungsapparat belasten und Sonderregelungen erforderlich machen.

[119]) *Pittioni*, l. c. p. 74.
Hierzu *Breuil, Lantier*, l. c. p. 175 f.
„Il semblerait qu'un même determinisme ait conduit l'invention humaine à réaliser plusieur fois en Europe, en Afrique du Nord et du Sud, même en Océanie des instruments à soie et des pointes foliacées."

[120]) *Zotz*, l. c. p. 280.

[121]) Die Umschreibung des Mesolithikers als eines ausgewanderten Leptolithikers durch *Breuil, Lantier*, l. c. p. 244 ist daher prinzipiell nicht zutreffend.

[122]) *Pittioni*, l. c. p. 53, 73, 109.

[123]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 245.

[124]) *Pittioni*, l. c. p. 41.

[125]) *Leakey*, l. c. p. 110;
A. I. Arkell, Early Khartoum, London 1949, p. 112.

[126]) *Pittioni*, l. c. p. 42.

[127]) *Van Riet Lowe*, Proc., p. 167.

[128]) *Janmart*, Proc., p. 227.

[129]) *Cabu*, Proc., p. 195.

[130]) *Zeuner*, Proc., p. 56.

[131]) *Van Riet Lowe*, Proc., p. 175.

[132]) *Van Riet Lowe*, Proc., p. 167 f.

[133]) *Clark*, Proc., p. 154.

[134]) *Cabu*, Proc., p. 196.

[135]) *Janmart*, Proc., p. 227.

[136]) *Ruhlmann*, Proc., p. 145 f., 165.

[137]) *Cooke*, Proc., p. 26, 168.

[138]) *Pittioni*, l. c. p. 44 ff. hat dies sehr klar herausgestellt.

[139]) *Leakey*, l. c. p. 35, 76, 92, 94.

[140]) *Clark*, Proc., p. 156.

[141]) *Leakey*, l. c. p. 159.

[142]) *Zotz*, l. c. p. 30, 194; *Breuil, Lantier*, l. c. p. 245 — wo die beiden Autoren auf die gleichzeitige Existenz von Lepto-, Meso- und Neolithikern hinweisen.

[143]) *Zotz* sieht sich aus solchen Erwägungen, wie auch aus typologischen Gründen gezwungen, ein Präsolutreen, eine altpaläolithische Blattspitzenkultur aufzustellen — als Mittlerkultur zwischen dem protomorphen und dem paläomorphen Stadium. *Zotz*, l. c. p. 135 f., 156 f., ferner 77, 110, 192.

[144]) *Leakey*, l. c. p. 189.

[145]) Dies geschieht durch Breuil, der Afrika als pliozänen Entstehungsherd des Menschen betrachtet.
Breuil, Proc., p. 52; Breuil, Lantier, l. c. p. 153.

[146]) *Breuil, Lantier*, l. c. p. 160; Arkell, l. c. p. 114.

[147]) *Breuil, Lantier,* l. c. p. 27.
Die Veränderungen des Reliefs beschränken sich nicht nur auf die Gegensätze feucht-trocken, warm-kalt, es entstand auch der ostafrikanische Graben, es kam zur Umkehr der Flußsysteme usw. Vgl. hierzu *Leakey,* l. c. p. 4, 8, 10, 12.

[148]) *Arkell,* l. c. p. 112.

[149]) *E. von Eickstedt,* Völkerbiologische Probleme der Sahara. In: Beiträge zur Kolonialforschung, Tagungsband I, Berlin 1943, p. 187 f.

[150]) Hier sei an die Jagd der Garamaten auf die „troglodytischen Äthiopier" erinnert. Vgl. *W. Abel,* Rassenprobleme im Sudan und seinen Randgebieten. In: Beiträge zur Kolonialforschung, Tagungsband I, Berlin 1943, p. 142.

[151]) Durch die hier vorgetragene Auffassung wird *H. Baumanns* Darstellung von den „getrennt von den Volkskernen dahinlebenden Jägergruppen" erst richtig verständlich. Allerdings ist der Begriff „Volkskern" unglücklich. Vgl. *H. Baumann,* Völker und Kulturen Afrikas. In: Völkerkunde von Afrika, Essener Verlagsanstalt 1940, p. 28.
Die Auffassung der Buschmänner als „sekundäre Pygmoide" durch den gleichen Verf. (l. c. 12) ist jedoch entschieden abzulehnen, wie andererseits durch das Obige die von Baumann festgestellte (l. c. p. 15), nicht seltene „khoisanide Beimischung" bei den Negroiden erklärt wird.

[152]) *P. Schebesta,* Bambuti, p. 42 ff.

[153]) Für *M. Gusinde* scheint dieses Ereignis völlig außerhalb rationaler Erwägungen zu stehen. Er schreibt „(die Pygmäen) sind von starken Kräften, deren Wesen und Wirkweise *niemand zu ergründen vermag,* vor unberechenbar vielen Jahrhunderten in diesen unwirtlichen Wohnraum abgedrängt worden". Jahrbuch des Linden-Museums, N. F. 1. Bd., 1951, p. 119.

[154]) Es handelt sich um die „Tod im Bündel"-Vorstellung, genauer um das „Tod im Gefäß"-Motiv, das in seiner heutigen Form unmöglich echt pygmäisch sein kann, da den Pygmäen die Töpferei unbekannt ist. Dagegen ist das letztlich zu Grunde liegende „Wahlmotiv" im Sinne der Ethnologie „älter".
Die Vorstellung vom „zerbrochenen Krug" kann schließlich erst nach der Entdeckung der Töpferei entstanden sein. Vgl. *H. Abrahamsson,* The origin of death. Studies in african mythology. Studia Ethnographica Upsaliensia III. 1951, p. 141.

[155]) *Andrew,* Proc., p. 74. Hier sei auch auf die meist als khoisanides Merkmal angesprochene Steatopygie verwiesen, die von der Oase Kufra und möglicherweise auch vom Nil belegt ist; vgl. *Abel,* l. c. p. 148 f.

[156]) *Gabus,* l. c. p. 12 f., 18; *P. Marty,* Les Nimadi maures sauvages et documets sur le Sahara Occidental, presentés au VII.eme congrès de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, Rabat-Paris, 1930, p. 119 ff.

[157]) *J.-P. Lebeuf* et *A. M. Detourbet,* La civilisation du Tschad, Paris 1950, p. 36.

[158]) *Leakey,* l. c. p. 70.

[159]) *Clark,* Proc., p. 159 f.
Doian nach den „doi" genannten roten Sandböden. Hauptfundort Gure Wabei.

[160]) Vgl. *H. Baumann,* l. c. p. 30.

[161]) *F. Addison*, Jebel Moya, London-New York 1942, 2 Vol., 1. Vol. p. 254 f. In diesem Zusammenhang möchte ich meinem schwedischen Kollegen, Herrn Dozent Dr. *St. Lagercrantz*, Uppsala, herzlich für den Hinweis auf die beiden Werke von Addison und Arkell danken.

[162]) Es ist jedoch nicht möglich z. B. Early Khartoum und Jebel Moya als *eine* Schicht zu betrachten und beide Funde als altsudanisch zu bezeichnen, da der Abstand beider Kulturen sehr erheblich ist. Jebel Moya kennt bereits Metall und auch Haustiere. Der zeitliche Abstand beider Schichten beträgt zweifellos mehrere tausend Jahre.
Durch *Lagercrantz's* neue kritische Prüfung dessen, was typisch alt-sudanisch ist — Lagercrantz l. c. p. 334 — ist es unmöglich, den lepto- und mesolithischen Negroiden noch unter diesem Begriff gemeinsam zu fassen, da altsudanisch eindeutig pflanzerisch ist.

[163]) Der erhebliche Unterschied der Niederschlagsmengen wird durch die Angaben *Arkells* ausgezeichnet illustriert. So betrug die Regenmenge zur Zeit der Early Khartoum-Kultur mindestens 500 mm gegenüber 164 mm heute, also rd. das Dreifache, die Regenperiode dauerte auch länger als heute. *Arkell*, l. c. p. 109 f.

[164]) *Lagercrantz*, l. c. p. 409.

[165]) Für diesen Abschnitt verweise ich im Ganzen auf die Werke von
K. Breysig, Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905.
O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. 2 Bde. München 1950 (unveränderter Nachdruck von 1923).
A. I. Toynbee, Der Gang der Weltgeschichte. 2. erweiterte Aufl., Stuttgart 1949.
E. von Lasaulx, Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. E. Thurnher, München 1952.
W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 5. Aufl. Leipzig 1949.
L. de Broglie, Die Elementarteilchen, Individualität und Wechselwirkung. 2. Aufl. Hamburg 1943.

[166]) Umso mehr hat sich neuerdings die Demographie mit diesem Problem beschäftigt, hier sei allein auf *Ernst Wagemann*, Menschenzahl und Völkerschicksal, Hamburg 1948 — wo auch die übrige einschlägige Literatur zu finden ist, verwiesen.

[167]) Diese Formulierung stimmt mit der Definition des Compton-Effekts verblüffend überein: „Beim Zusammenstoß eines Elektrons mit einem Photon gibt dieses einen Teil seiner Energie an das Elektron ab. Dadurch wird die Energie des Photons, d. h. seine Frequenz verringert und das Elektron aus seiner ursprünglichen Bahn abgelenkt. Die Frequenzverringerung des Photons steht mit dem Streuungswinkel des Elektrons in Zusammenhang." *Broglie*, l. c. p. 272.

[168]) Mir selbst sind im ästhetischen Bereich diese Zusammenhänge besonders klar geworden. Vgl. *Glück*, Die Gelbgüsse des Ali-Amonikoyi. Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern. In: Jahrbuch des Linden-Museums N. F. 1. Bd. 1951. Ferner: „Wachstum und Wiederholung in der Kunst". Erscheint in „Das Kunstwerk", Baden-Baden.

Günter Smolla, Tübingen

GAB ES EINE PRÄLITHISCHE PERIODE IN DER KULTURGESCHICHTE DER MENSCHHEIT?

Vorbemerkung:

Die Anregung zu dieser Arbeit gab ein 1949 begonnener Briefwechsel mit Dr. H. Kothe-Berlin. Ihm, sowie Dr. H. Freising-Stuttgart, Prof. A. Garcia y Bellido-Madrid. Prof. Dr. W. Gieseler-Tübingen, Prof. Dr. G. H. R. v. Koenigswald-Utrecht, Dozent Dr. H. Kirchner-Heidelberg, Fr. Kussmaul-Tübingen, Dr. W. Rätzel-Mainz, Prof. Dr. P. Wernert-Straßburg und Prof. Dr. R. Wetzel-Tübingen bin ich für Anregungen und Literaturhinweise zu Dank verpflichtet.

I.

Drei Wissenschaftszweige sind es vor allem, die ihr Forschungsziel in der Aufhellung der älteren Perioden der Menschheitsgeschichte sehen: die Anthropologie, die Ethnologie und die prähistorische Archäologie. In welch enger persönlicher und organisatorischer Verknüpfung sie einst zusammenarbeiteten ist bekannt, ebenso aber, wie sehr sich im Fortgange der allgemeinen Spezialisierung im Laufe der letzten 50 Jahre die Wege der drei Schwesterwissenschaften getrennt haben. Will man der heute immer dringender werdenden Forderung nach neuer Synthese des inzwischen Erforschten Rechnung tragen, so ist es nicht damit getan, wenn an die alte Zusammenarbeit erinnert wird, vielmehr muß man sich darüber klar werden, welche entscheidende Wandlungen jeder dieser Wissenschaftszweige seither durchgemacht hat. So wandte sich bekanntlich ein großer Teil der Anthropologen Problemen der menschlichen Erblehre zu, die für historische Fragestellungen nur sehr mittelbare Berührungspunkte bieten und auch unter den Ethnologen gibt es eine Richtung, deren Forschungsarbeit weniger auf allgemein historische als auf soziologische und für die gegenwärtige und zukünftige Lebensgestaltung der Menschheit wichtige Kontaktprobleme gerichtet ist. Daß die prähistorische Archäologie in der alten Zielsetzung weiter ging, liegt in der Natur der Sache. Doch ist sie inzwischen in immer engere Berührung mit den Archäologien der Mittelmeerländer und des Alten Orients und damit auch der Alten Geschichte gekommen, von denen sie sachlich und methodisch viel lernen konnte und noch lernen muß. Dies gilt natürlich nur für die Erhellung der jüngeren Perioden, die aber im Mittelpunkt der Forschungsarbeit stehen.

Soll es wieder zu engerer Zusammenarbeit der inzwischen so differenzierten Wissenschaftszweige mit dem Ziel der Synthese kommen, so muß bei allen Beteiligten Klarheit darüber bestehen, daß dies nicht auf dem Wege wissenschaftssystematischer Erörterungen und vergleichender Untersuchungen über die verschiedenen Methoden — die zudem gelegentlich mit „Rezepten" verwechselt werden — geschehen kann, sondern ausschließlich in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung fest umrissener Forschungsprobleme. Andererseits ist es für eine fruchtbare Zu-

sammenarbeit erforderlich, daß zunächst einmal Klarheit über gewisse Grundbegriffe besteht, um nutzloses Aneinandervorbeireden zu vermeiden.

Als Beitrag zu einem solchen Gespräch soll im folgenden von seiten der prähistorischen Archäologie zu einem Fragenkreis Stellung genommen werden, der in den letzten Jahren vor allem von ethnologischer Seite erörtert wurde. Es handelt sich um die — gelegentlich sogar schon zur Tatsache erhobene — These, man könne eine älteste Kulturperiode der Menschheit erschließen, in der als einzige Werkzeuge nur solche aus Holz bzw. Knochen gebraucht worden sind. Man setzt also der „Steinzeit" eine „Holz"- bzw. „Knochenzeit" voran. Die Bedeutsamkeit einer solchen Erkenntnis für den Aufbau eines universalen Geschichtsbildes würde kaum unterschätzt werden können, zumal, wenn man geneigt ist, den „Anfängen" besondere Wichtigkeit zuzuerkennen. Umso größer ist die Verpflichtung für jeden, der dazu Stellung nimmt, Gesichertes von nur Wahrscheinlichem oder gar rein Hypothetischem zu trennen. Denn es muß unbedingt verhindert werden, daß sich wieder einmal ein Mythos im wissenschaftlichen Gewande verbirgt. Nicht nur um der Wissenschaft, sondern genau so um des Mythos willen, dessen „Ursprünge" in ganz anderen Bereichen gründen und ihren Ort haben. Freilich darf nicht vergessen werden, daß jede Frage nach „Anfängen" und „Ursprüngen" immer dann schon im Ansatz der Fragestellung Elemente enthält, die außerhalb der Sphäre exakter Beweisbarkeit liegen, wenn Dasjenige, nach dessen Ursprüngen und Anfängen gefragt wird, noch kein Ende gefunden hat, also noch nicht als abgeschlossenes Ganzes erkannt werden kann.

Die großen Historiker haben das immer gewußt. So Jakob Burckhardt in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": „Überall im Studium mag man mit den Anfängen beginnen, nur bei der Geschichte nicht ..." Ähnlich Ranke in der Einleitung seiner „Weltgeschichte". Oder Eduard Meyer in der ersten Auflage der „Geschichte des Altertums": „Nach den Anfängen eines Volkes hat die Geschichte niemals zu fragen; da wo die Kunde beginnt, setzt sie ein und entwirft ein Bild der in diesem Momente bestehenden Zustände. Auf die zunächst vorherliegenden Zeiten gestatten innere und äußere Verhältnisse noch einige Rückschlüsse. Indessen, was darüber hinaus geht, verliert sich in der Unendlichkeit, ..." Für die Prähistoriker und wohl auch Ethnologen war es offensichtlich schwerer, sich dieser Problematik bewußt zu werden. Verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß es die Überwindung der Katastrophen- und Schöpfungstheorien durch den Entwicklungsgedanken und die Abstammungslehre war, die ihnen den geistigen Raum für universalgeschichtliche Fragestellungen überhaupt erst erschloß. Auch ließ die Fülle der Aufgaben, die die Ordnung des archäologischen und ethnologischen Materials stellte, die von Einzelerkenntnis zu Einzelerkenntnis vorstürmende Forschung kaum zur Besinnung auf die Grundlagen ihrer wissenschaftlichen Arbeit kommen. Endlich darf daran erinnert werden, daß die geistige und personelle Führung dieser Wissenschaften überwiegend von naturwissenschaftlicher Seite ausging. Wir wollen nicht in den Chor der Schmähungen gegen den „Positivismus" einstimmen — der Sammlung immer neuen Tatsachenmaterials darf keine Grenze gesetzt werden — doch sollte schon ein kurzer Blick auf den heutigen Stand der Naturwissenschaften,

besonders auf deren „exakteste", die Physik, zeigen, welche Rolle dort erkenntnistheoretische und kosmologische Fragen spielen.

Erst diese, nur das Wesentliche andeutende Rückbesinnung ermöglicht es uns, die Fragestellung genauer zu fassen, d. h. zunächst einmal einzuschränken. Unter teilweiser Anlehnung an die Eduard Meyersche Formulierung müssen wir vor allem feststellen, daß das Forschungsgebiet des Prähistorikers — ob wir es besser Urgeschichte oder Vorgeschichte nennen sollten, kann hier nicht erörtert werden — mit dem ältesten Nachweis des Menschen als Kulturwesen einsetzt; d. h. archäologisch durch Auffinden ältester Spuren von Werkzeugherstellung und wohl auch Feuergebrauch. Damit beginnt für ihn die „Kunde", die es im Analogie-Schluß zur späteren menschlichen Kulturgeschichte ermöglicht vom „Menschen" zu reden. Was davor liegt, gehört nicht mehr in den Bereich des von ihm mit seinen Methoden und Fragestellungen Erforschbaren, weil das davor anzunehmende Lebewesen wesentliche Züge vermissen läßt, die zu s e i n e m Bilde vom Menschen gehören. Seit W. Adrian (1948) das „Eolithenproblem" hoffentlich endgültig in den Bereich der Forschungsgeschichte verwiesen hat, dürfte diese Grenze vom Archäologischen her im Grundsätzlichen klar sein.

Dies sollte nicht dahin mißverstanden werden, daß der Prähistoriker von vornherein diesen Begriff vom Menschen als Kulturwesen als den allein gültigen und denkbaren festsetzen dürfte, obwohl er natürlich die Voraussetzung für jede geisteswissenschaftliche Begriffsbestimmung bildet. Das würde nur von Bereichen außerhalb exakter Beweisbarkeit her möglich sein, in denen nicht die Erkenntnis, sondern das Bekenntnis die angemessene Aussage ist; doch davon soll hier nicht die Rede sein. Vielmehr muß zugegeben werden, daß der Anthropologe wenigstens theoretisch das Recht hätte, ein Lebewesen, dessen osteologische Gestalt dem „eigentlichen Menschen" näher steht als jedem höheren Primaten, auch dann „Mensch" zu nennen, wenn irgendwelche Kulturzüge für ihn nicht nachweisbar sind. Daß damit das Begriffswirrwarr noch vergrößert würde, steht ebenfalls auf einem andere Blatt. Wenn aber vielen Geisteswissenschaftlern eine solche „Toleranz" zu weit gehen sollte, mag immerhin daran erinnert werden, daß es die Prähistoriker sind, die von den Historikern und Ethnologen eine ähnliche „Toleranz" fordern müssen, weil ihr unmittelbarer Erkenntnisbereich leider wesentliche Teile des geistigen Leben vermissen läßt, die vom Menschenbild des Historikers nicht abgezogen werden können und die sie allenfalls nur im Analogieschluß erreichen. Jedenfalls möchte man als Prähistoriker die oben angeführten Worte Jakob Burckhardts und Eduard Meyers nicht mehr für die Begrenzung der „Geschichte an sich", sondern nur noch für das im Erkenntnisbereich der Geschichtswissenschaft als „Geschichte" Anzusehende als gültig betrachten. Daß eine solche Begriffsklärung aber überhaupt in diesem Zusammenhang nötig war, mag ein Satz des um die Erforschung der Altsteinzeit so verdienten Geologen F. Wiegers (1928, 65) belegen: „Gegeben ist der Mensch, der Homo Heidelbergensis; gesucht werden die Werkzeuge, die eine logische Forderung sind."

2.

Nach der oben gegebenen Bestimmung des Einsatzpunktes prähistorisch-archäologischer Forschung könnte es scheinen, als ob damit von seiten der prähistorischen Archäologie auch der Verzicht ausgesprochen sei, zur Frage, ob es eine prälithische Kulturperiode der Menschheit gegeben habe, überhaupt Stellung zu nehmen. Beginnen wir mit der kritischen Betrachtung der These, der „Steinzeit" sei eine „Holzzeit" vorangegangen, so begegnen wir auch sofort dem Einwand, wegen der Vergänglichkeit dieses Materials seien archäologische Beweise „holzzeitlicher" Geräte eben nicht zu erwarten. Deshalb haben auch Prähistoriker wie O. Menghin (1931, 89 ff) und W. Adrian (1948, 130) die Möglichkeit einer solchen „Holzzeit" durchaus zugestanden. Sie mußten aber selbst betonen, daß dies reine Spekulation sei.

Gibt es überhaupt einen festen Ausgangspunkt innerhalb des eigentlichen Arbeitsfeldes der prähistorischen Archäologie, der uns ermöglicht, die Unverbindlichkeit der bisherigen Spekulation wenigstens etwas einzuschränken? Er scheint uns gegeben, wenn wir einmal zusammenfassen, was an Funden bearbeiteten Holzes aus dem Paläolithikum vorliegt und daran anschließend die Frage zu beantworten suchen, welche Rolle das Holzgerät im Werkzeugbestand der paläolithischen Kulturgruppen spielte.

Beginnen wir mit den Funden, die nach geologischer Lagerung oder begleitendem Steingerät dem Altpaläolithikum zuzuweisen sind. (Die sich immer mehr durchsetzende Abtrennung der jüngeren Gruppen des Altpaläolithikums als mittleres Paläolithikum konnte aus verschiedenen Gründen in dieser Arbeit nicht angewandt werden.)

1. *Clacton-on-Sea*, Essex:
Abgebrochene Spitze eines Speers aus Eibenholz, noch 38 cm lang und 3,75 cm dick. Die Schnittspuren der zum Anspitzen benutzten Silexgeräte sind noch deutlich erkennbar. (Abgebildet u. a. K. P. Oakley, 1949, 15, Fig. 5; G. Kraft, 1942, 121, Abb. 18; K. Lindner, 1937, Taf. 1 a.). 1911 gefunden. Die wichtigste Literatur bei F. E. Zeuner (1950, 192) und H. L. Movius (1950 a, 139 Anm. 3) zusammengestellt. Obwohl in der Fundschicht neben einer großen Zahl von Tierknochen und Silexgeräten auch sehr viele Holzreste geborgen werden konnten, ist es das einzige Stück mit Bearbeitungsspuren. Die zugehörigen Steingeräte sind zunächst als „Mesvinien" beschrieben worden, wurden dann namengebend für das Clactonien, in dessen jüngerer Phase — 2b — sie zuletzt gestellt wurden. Geologisch wird die Fundschicht ins „Große" Interglazial (Mindel-Riß, Elster-Saale) eingereiht.

2. *Lehringen* bei Verden/Aller:
Speer aus Eibenholz; nach K. H. Jacob-Friesen (1949, 411 und W. Gieseler (1951 a, 38) 2,4 m lang. K. D. Adam (1951, 83) und L. F. Zotz (1951, 55) geben die Länge — wohl irrtümlich — mit nur 2,15 m an. Der Speer konnte aus 10 Bruchstücken vollständig zusammengesetzt werden. Die Spitze ist zunächst mit Silexklingen geschärft und dann im Feuer gehärtet worden. Da der Schwerpunkt des Speeres hinter der Mitte liegt, wird er als Stoßwaffe gedeutet. Abgebildet bei K. H. Jacob-Friesen (1949, 411 Abb. 4), H. L. Movius (1950 a, 140) und W. Gieseler (1951 a, 38 Abb. 3). Im April 1948 quer unter den Rippen eines Waldelefantenskeletts (Elephas antiquus Falconer 1865) gefunden. In der Nähe des Schädels lagen etwa 30 Silexartefakte, z. T. mit präparierter Schlagplattform. Sie wurden bisher noch nicht abgebildet. K. H. Jakob-Friesen (1949, 412) möchte sie einem späteren Acheuléen zuweisen, L. F. Zotz (1951, 55) stellt sie zum Levalloisien, wobei er freilich ausdrücklich offen läßt, in wie weit Acheuléen und Levalloisien als zwei verschiedene Kultur-

gruppen oder nur als Facies einer Gruppe anzusehen wären (1951, 52). Zu dieser Frage hat sich neuerdings auch K. J. Narr (1951, 113) geäußert. Das Skelett des etwa 45 Jahre alten Waldelephanten läßt sich paläontologisch nach K. O. Adam (1951, 82 f) innerhalb der Entwicklungsreihe dieser Art nicht sicher einstufen, zeigt allerdings einige primitive Merkmale. Immerhin bleibt ein mitteldiluviales Alter wahrscheinlich. Die geologische Lagerung der Fundschicht spricht eindeutig für eine interglaziale Warmzeit und zwar auf Grund pollenanalytischer Untersuchungen für deren Höhepunkt (P. Woldstedt 1950, 80). Obwohl K. Adam (1951, 83) betont, daß eine Klärung der Frage nach dem Bildungsalter dieser Ablagerungen noch „keineswegs erreicht" sei, wird man sich mit allen Prähistorikern, die den Fund bisher besprochen haben, der Ansicht P. Woldstedts (1950, 80, 349, 363, 368) anschließen dürfen, der die Fundschicht dem letzten Interglazial (Saale-Weichsel, Riss-Würm) zuweist.

3. *Torralba* bei Fuencaliente de Medinaceli, Prov. Soria, Spanien.

R. de Saint-Périer (1932, 16) schreibt, es gäbe außer der Speerspitze von Clacton-on-Sea noch eine weitere aus Torralba, die durch Verkohlung erhalten geblieben sei. Eigenartigerweise wird dieses Stück aber weder in den Grundveröffentlichungen, noch in anderen späteren Besprechungen der wichtigen Fundstelle erwähnt. Auch direkte Anfragen in Spanien führten zu keiner Klärung. Im Museo Cerralbo in Madrid, dem die Funde von Torralba 1940 übergeben wurden, ist nichts davon bekannt. Daß R. de Saint-Périer sich geirrt haben könnte, hält P. Wernert nach freundlicher Mitteilung für unwahrscheinlich. Deshalb soll der Fund — wenn auch mit allem Vorbehalt — wenigstens genannt werden. Die Fundstelle, seit 1907 vom Marquis de Cerralbo erschlossen, gehört nach den dort gefundenen Faustkeilen ins entwickelte Chelléen, was nach der neueren Einteilung wohl dem älteren Acheuléen entsprechen dürfte (Obermaier 1924, 179 f mit der älteren Literatur; Sauter 1948, 75 ff). Damit wäre der Holzspeer auch für den Faustkeilkreis belegt. Die reiche Fauna (Elephas antiquus, Elephas meridionalis, Rhinoceros etruscus usw.) weist zusammen mit der Höhenlage der Fundstelle (1112 m über Meeresspiegel) offenbar auf eine interglaziale Warmzeit (Mindel-Riss) hin.

4. Höhle *Mugharet es-Skhul* (Ziegenhöhle) am Berg Karmel (Palästina):

Obwohl kein unmittelbarer Beleg, weil kein Holzrest vorhanden ist, darf der Nachweis eines weiteren Holzspeers wohl unbedenklich schon hier angeführt werden.

Am 19. Mai 1932 wurden die ersten Teile des Skelettes eines mindestens 50 Jahre alten Mannes (Skhul IX) — übrigens des ältesten Individuums unter den altpaläolithischen Karmelskeletten — gefunden, von dem der Schädel und noch einige Knochen erhalten sind; darunter Teile des linken Hüftbeins und des angrenzenden oberen Endes des dazu gehörigen Oberschenkelknochens. „Dieser ist in dem Hüftgelenk stark gebeugt und etwas nach einwärts gerollt, der Kopf des Oberschenkelknochens zeigt deutlich eine Verletzung in Gestalt eines tiefen Kanals, der von außen durch den Femurkopf ins Becken führt. Hier muß sich folgendes dramatische Geschehen abgespielt haben. Ein spitzes Werkzeug drang bei einem Hockenden oder auf der Seite liegenden Menschen, der sein Gesäß der Waffe zukehrte, wohl mit großer Gewalt durch die Muskulatur ins Hüftgelenk ein, durchbohrte unter Abspaltung eines äußeren Teiles den Femurkopf, zersplitterte das Sitzbein und stieß bis in die Höhle des kleinen Beckens vor. Die Spitze der Waffe muß abgebrochen sein; dadurch wurde das Hüftgelenk ‚blockiert', d. h. der Oberschenkelknochen wurde in der Stellung fixiert, die er im Augenblick der Verletzung einnahm. Bei der Fossilisation wurde dann später das Femur in der stark gebeugten Stellung auch noch mit der Pfanne des Hüftgelenks durch Gestein fest verbunden, so daß heute bei dem Fundstück das Femur nicht im Gelenk bewegt werden kann." Soweit die klare Darstellung des Befundes, die W. Gieseler (1951 a, 36) auf Grund der Beschreibungen Th. D. McCowns und A. Keiths (1939, 74 f, 373) gegeben hat und die auch durch ausreichende Abbildungen (McCown-Keith 1939, Fig. 37, 38, Taf. VIII C, XXVIII AB; danach Gieseler 1951 a, 37, Abb. 2a) belegt ist.

Es muß hinzugefügt werden, daß auch der Schädel dieses Skeletts „eine deutliche Hiebverletzung in der linken Scheitel-Hinterhauptsgegend" zeigt (Gieseler 1951 a, 37 f). Ob-

wohl Th. D. McCown und A. Keith (1939, 373) sich nur zögernd für diese Deutung des Befundes auszusprechen wagen, darf man sie wohl mit W. Gieseler als sicher annehmen, zumal dieser nach freundlicher Mitteilung derartige Hiebverletzungen an sehr vielen fossilen Schädeln feststellen konnte. Wird dies mitberücksichtigt, so dürfte kaum mehr daran zu zweifeln sein, daß die Hüftverletzung durch eine Waffe herbeigeführt wurde. Diese Waffe kann dann aber nur ein Holzspeer gewesen sein, da eine Knochenspitze sich ebenso wie die menschlichen Knochen hätte erhalten müssen, der Wundkanal aber eine „braune Matrix" enthielt, die in der Farbe ähnlich der die Knochen einschließenden Breccie jedoch von wesentlich geringerer Dichte und Festigkeit war (McCown-Keith 1939, 74). Der 5,3 cm lange Ausguß des Wundkanals (McCown-Keith 1939, Taf. XXVIII C, danach Gieseler 1951 a, 37, Abb. 2b) zeigt, daß die Speerspitze ziemlich scharf vierkantig war; vor allem unter Mitberücksichtigung der Abbildung des Wundkanaleingangs. Der Querschnitt des Ausgusses mißt beim Eintritt ins Femur 1,7 : 1,1 cm, beim Eintritt ins Becken 1,5 : 0,5 cm, d. h. die Spitze war nicht gleichmäßig zugeschnitten. Die eigentliche Spitze muß noch etwa 2—3 cm ins Becken hinein gereicht haben. Berücksichtigt man noch die Stärke der Weichteile, die der Speer durchdrungen haben muß, bevor er den Femurkopf erreichte, so müssen mindestens 15 cm der Waffe in den Körper eingedrungen sein. Die Wucht, mit der der Stoß geführt wurde, erfordert wohl auch ein nicht unbeträchtliches Eigengewicht des Speeres, der demnach nicht zu kurz vorzustellen ist. Eigenartig ist der länglich-viereckige Querschnitt der Spitze, die offenbar ungleichmäßig zugeschärft war, was aus der Verjüngung von 1,7 : 1,5 gegenüber 1,1 : 0,5 zu erschließen ist. Darf daraus gefolgert werden, daß der Speer nicht aus einem dünnen Stamm bzw. Ast hergestellt war, sondern aus dem Spaltstück eines größeren Baumstammes?

Die Skelettreste lagen nahezu auf dem gewachsenen Fels im Vorplatz der Höhle außerhalb des überhängenden Schutzdaches (Garrod-Bate 1938, pl. L) in einer im Durchschnitt etwa 2 m dicken Kulturschicht (B), die von der Ausgräberin als im wesentlichen einheitlich einem Levalloisio-Moustérien zugewiesen wurde. Nach A. Rust (1950, 145) wären in dieser Schicht B allerdings eher 3 Kulturgruppen enthalten, nämlich ein Prä-Mikro-Moustérien, ein älteres Acheuléo- oder Levallois-Moustérien und ein Mikro-Mousterien. Die Zuweisung der Skelette zu einer dieser Gruppen ist indessen nicht möglich.

Geologisch wurden die Skhul-Skelette von F. E. Zeuner (1950, 299) der frühen ersten Phase der letzten Eiszeit zugeordnet. Nach A. Rust (1950, 139 f, 145, Taf. 4) wären die Kulturschichten von Skhul B mit seinem Verband A im Schutzdach I von Jabrud gleichzeitig, den er dem vollen letzten Pluvial zuschreibt.

5. *Krapina* (Kroatien).

Zapfen aus Buchenholz, 8,83 cm lang; Dicke vor dem oberen Ende 1,515 bzw. 1,06 cm; in der Mitte 1,1 bzw. 0,98 cm; vor dem unteren Ende 1,1 bzw. 0,92 cm. (Abgebildet: K. Gorjanovic-Kramberger 1910, 212; 1913, 35, Abb. 14.) „Sein unteres Ende ist abgerundet, das obere, abgebrochene aber etwas abgeflacht und auf einer Seite leicht verdickt. Diese Verdickung verjüngt sich infolge eines Ausschnittes rasch nach aufwärts, während dies nach abwärts etwas langsamer geschieht (doch bloß auf der verdickten Seite). Das obere Ende ist auf einer Seite abgeflacht, so daß die Differenz hier 4,55 mm ausmacht und das Holz im Querschnitt fast halbrund aussieht. Gegen das untere Ende bleibt dieselbe Seite auch weiterhin flach, denn es ist immer der eine Durchmesser etwas kürzer als der andere (um 1,8—1,2 mm). Die Oberfläche zeigt unregelmäßige, aber ziemlich glatte Schnittflächen mit teilweise plötzlichen Absätzen, was zwar auf ein scharfes, aber dickeres Gerät hinzudeuten scheint. Die Oberfläche des Holzes ist, mit der Lupe betrachtet, längsrippig infolge der Faserung, da die weicheren Teile — das Bindegewebe — längst verschwunden sind." (Gorjanovic-Kramberger 1910, 212).

Das Stück wurde im August 1903 gefunden und vom Ausgräber zunächst nur mit einigem Vorbehalt als Gerät angesprochen (Gorjanovic-Kramberger 1906, 65, 74, 269 f). Nach dem Gutachten des Botanikers Prof. A. Heinz-Agram, von dem auch die Holzbestimmung stammt, ist es „zweifelsohne durch Menschenhand" bearbeitet (Gorjanovic-Kramberger 1910, 211). 1908 sah es F. Sarasin und deutete es sofort als Feuerbohrer; ein Urteil, dem sich

auch F. v. Luschan auf der 81. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte zu Salzburg 1909 anschloß. Für diese Deutung könnte ferner sprechen, daß die in der Beschreibung erwähnte Längsrippung „am stärksten um das untere, abgerundete Ende" ausgeprägt war „und zwar gerade deshalb, weil dieser durch das Quirlen in Brand versetzte Teil schon seinerzeit jener weicheren Gewebe verlustig wurde und die Rippung hier auch eine hervortretendere wurde." Dann wäre nach Ansicht des Ausgräbers nur ⅓—¼ des ursprünglichen Gerätes erhalten. A. Götze (1925, 278; 1926, 354) hat diese Deutung allerdings angezweifelt und auch A. E. van Giffen und A. Bohmers (1949, 237) halten sie für unsicher. S. Brodar (1938, 145 f) erwähnt das Stück bei der Besprechung der Krapina-Funde nicht. Nach der genauen Beschreibung und der Abbildung wird man aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß es sich um einen von Menschenhand bearbeiteten Holzrest handelt. Die Deutung als Feuerbohrer erscheint zwar nicht unmöglich, als eindeutigen Beweis für die Existenz dieses Geräts im Altpaläolithikum darf das Stück aber keinesfalls genannt werden.

Es wurde im unteren Schichtkomplex gefunden, an seiner Zugehörigkeit kann nach den verschiedenen Beschreibungen kein Zweifel sein. Die geologische Datierung der Krapina-Funde ins letzte Interglazial auf Grund der Fauna (Rhinozeros Merckii) ist wohl nie bestritten worden. Die Steingeräte lassen sich vor der dringend erforderlichen Neubearbeitung kaum sicher einer der bekannten Gruppen zuordnen. L. F. Zotz (1944, 18 ff), der sich zuletzt dazu geäußert hat, weist darauf hin, daß man schon früher an Beziehungen zu den Funden von Weimar dachte. Ein Moustérien im westeuropäischen Sinne liegt jedenfalls nicht vor.

6. *Spichern* bei Forbach, Dep. Moselle, Lothringen.

Verschiedene Holzreste, von denen E. Forrer (1927, 8 ff) einige als bearbeitet ansprach. Es handelt sich um einige längsgespaltete Hölzer, die als Bohlen zu einem Schutzdach über der Grube gedient haben sollen. Die Entstehung dieser „planches" durch Pressung sei ausgeschlossen. Die Rinde ist nicht erhalten, ob sie bewußt entfernt wurde, läßt E. Forrer offen. Ferner fand sich dort ein 10 cm langes, 1,8 cm breites und 0,7—1,5 cm dickes Holzstück (Forrer 1927, 4, Fig. 6; 11, Taf. II Fig. 3), das seiner Form nach mit neolithischen Knochenspateln verglichen wird. Ein größeres 24 cm langes Stück ähnlicher Form (Forrer 1927, 11, Taf. II Fig. 16) war nach Ansicht des Bearbeiters anscheinend mit einem Silexmesser zugespitzt und wurde als Abhäutgerät oder eine Art Grabstock gedeutet. Ein gespaltener und angekohlter Ast (Forrer 1927, 11, Taf. II Fig. 4) habe vielleicht als Kienfackel gedient. Der Erhaltungszustand der Holzreste einschließlich einiger Tannenzapfen war ausgezeichnet. Nach der botanischen Bestimmung sind Rottanne (Picea excelsa), eine Kiefernart (pinus silvestris oder montana) und kleinere Zweige der Weißtanne (abies alba) vertreten. Die Stücke wurden im März 1926 bei Steinbrucharbeiten in einer Spalte im Muschelkalk etwa 10 m unter der heutigen Hügeloberfläche neben vielen Skeletteilen eines jungen Rhinozeros Merckii gefunden. Steingeräte wurden nicht beobachtet; sollten es grobe Muschelkalkwerkzeuge gewesen sein, hätten sie die Arbeiter kaum erkennen können. So bleiben nur die Pflanzen- und Tierreste für eine Datierung. Die Pflanzenreste sprechen für ein etwas kühleres Klima, also eine abklingende oder beginnende Kaltzeit. Das Mercksche Nashorn ist vor allem ein Warmzeit-Typus und verschwindet im Laufe der ersten Phase der letzten Kaltzeit (Würm I) (Hescheler und Kuhn 1949, 173, 188). Damit läßt sich zur zeitlichen Einordnung der Spicherner Funde nur sagen, daß sie ins Altpaläolithikum gehören dürften. E. Linkenheld (1929, 119) hat sich den Deutungen R. Forrers angeschlossen, wenn auch mit gewissem Vorbehalt gegenüber der intentionellen Bearbeitung der Holzstücke. Wenn O. Menghin (1931, 90) jedoch schreibt, es handele sich hier um den Lagerplatz einer diluvalen Horde, „die anscheinend ausschließlich Holzgeräte besaß", so geht schon aus dem wiedergegebenen Auszug des Fundberichtes hervor, daß keinerlei Anhaltspunkte für einen Schluß von solcher Tragweite gegeben sind. P. Wernert teilte mir freundlicherweise mit, es handele sich um Einschwemmungsmaterial in Gesteinsklüfte, wodurch sich die Forrersche Deutung z. T. erledigt. Von den im Straßburger Museum liegenden Holzstücken ist auch nach dem Urteil eines von ihm zu Rate gezogenen Holzbearbeitungsfachmannes keines

„irgendwelcher menschlicher Intervention verdächtig". Nach P. Wernert spricht der Mangel anderer Begleitfauna, geschlagener Steinwerkzeuge, und daß es sich nicht um einen regelrechten Wohnplatz handele, gegen, die Feuerspuren allenfalls für den Artefaktcharakter der Hölzer. Der Fund darf also nur mit größtem Vorbehalt genannt werden.

7. Erdölgebiet am *Djalai-nor* (= Dchalainor oder Kulun-nor), nordöstliche Mandschurei: a) Bruchstück einer Holzplanke; noch 1,5 m lang, 0,4 m breit und 0,07 m dick. An allen 4 Seiten sorgfältig und mit rechteckigen Kanten zugerichtet trug es überall die Spuren eines Schneidewerkzeuges. b) Reste eines Weidengeflechts, noch 1 : 1,5 m erhalten, aus 2—2,5 cm weit voneinander entfernten Stäben, die von im Abstand von 5—6 cm eingeflochtenen Fasern zusammengehalten wurden. Der Bearbeiter (V. J. Tolmatchov 1929, 3 ff) hielt das Geflecht für den Rest einer Fischreuse von etwa 2 m Länge und 50 cm Durchmesser.

Die leider nicht abgebildeten Stücke wurden 1918/19 bei geologischen Untersuchungen in etwa 13,5 m Tiefe gefunden. Darüber lag in 8,5—9,5 m Tiefe eine dauernd gefrorene Schlammschicht — nach Urteil des Geologen E. E. Ahnert die ausgewaschene Oberfläche der unteren quartären Lagen — in der sich ein Rhinozerosschädel, Knochen unbestimmbarer großer Säugetiere und Mammutstoßzähne fanden. Unter dieser Schicht lag eine auskeilende Sandschicht, dort 1 m mächtig — ebenfalls dauernd gefroren — und darunter eine 3 m dicke weitere dauernd gefrorene Schicht aus Feinkies, die auf einer aufgetauten ausgewaschenen Tonschicht auflag. An der Grenze dieser beiden Schichten fanden sich die Holzreste und 2 „Rinderschädel", sowie verschiedene unbestimmbare Knochen großer Säugetiere. Irgendwelche Steinartefakte wurden nicht geborgen. Die Funde gehören wohl an den Beginn einer Kaltzeit, ohne daß wir eine Einordnung in das Vereisungsschema zu geben wagen. Wenn O. Menghin (1931, 28, 90) ihnen ein „außerordentlich" hohes Alter zuschreibt und sie ins „Protolithikum" setzt, so muß darauf hingewiesen werden, daß nicht ersichtlich ist, was der geologische Gutachter unter „unteren quartären Lagen" versteht, da der Begriff Quartär ja allgemein Diluvium und Alluvium umfaßt. Ein paläolithisches Alter dürfte aber auf Grund des geologischen Befundes kaum zu bezweifeln sein. Trotzdem scheint uns eine gewisse Vorsicht geboten, und man sollte jedenfalls darauf keine allzu weitgehenden Schlüsse aufbauen. M. Loehr (1952, 29), der die Veröffentlichung kennt, nennt nur andere in der Gegend entdeckte Fundstücke.

Die Holzstücke von *Hützel* bei Bispingen, *Ober-Ohe* und *Nedden-Averbergen*, alle in der Lüneburger Heide, die nach J. Andree (1939, 154 ff) angeblich Bearbeitungsspuren zeigen, oder jedenfalls nur durch Menschenhand in die Fundschicht gekommen sein sollen, wird man mit A. Rust (1942, 211 f) aus der Diskussion ausschalten müssen, da ihr Artefaktcharakter mindestens unbeweisbar ist. Das gleiche gilt für die sogenannten *„Wetzikonstäbe"* (Obermaier 1912, 163; Heschler und Kuhn 1949, 186). Zweifelsfrei ist jedoch in allen diesen Fällen die geologische Datierung in ein Interglazial.

Aus dem Jungpaläolithikum sind nur wenige Holzreste unmittelbar erhalten:

1. *Schweizersbild*, Gemeinde Schaffhausen (Schweiz):

J. Nüesch (1896, 305) berichtet: „Die angeschnittenen, angesägten, wenig zahlreichen Holzstücke sind ganz verkohlt, und nur mit großer Mühe konnten sie durch das Auffinden einiger Tüpfelzellen in denselben als Überreste von Nadelhölzern, wahrscheinlich von Krüppelfichten, nachgewiesen werden." Es konnte nur ein keilförmiges, allseitig bearbeitetes Stück Holz von 6,4 cm Länge, 3 cm Breite und 1,2 cm Dicke geborgen werden. „Der Rücken desselben ist gerade abgesägt, die Schneide etwas stumpf, die Schmalseite flach zugeschnitten, und die gewölbten Breitseiten tragen viele gegen die Spitze verlaufende Kritze" (Nüesch 1896, Taf. VII, 32). Aus welchem Grunde G. Bandi (1947, 116, 193) sich nach dieser Beschreibung und Abbildung „an gewisse Kohleanhänger" erinnert fühlte, und den Gegenstand als Beleg für „Schmuckstücke aus Holz" ansah, scheint uns nicht ersichtlich. Die übrigen bearbeiteten und unbearbeiteten Holzkohlenreste konnten nicht geborgen und näher bestimmt werden, da sie bereits bei der Auffindung zerbröckelten. Die Ausgrabun-

gen, aus denen sie stammen, fanden in den Jahren 1891—1893 statt. Auf Grund der Knochen- und Silexgeräte werden die Funde vom Schweizersbild einem „jüngeren Magdalénien" (G. Bandi 1947, 193) zugeschrieben.

2. *Mainz-Linsenberg:*

Holzreste mit deutlichen Bearbeitungsspuren, Holzart nicht genau bestimmt (vielleicht Kiefer?). Abgebildet wurden (Neeb-Schmidtgen, 1924, Taf. I, 1 = Neeb 1924, 7 Abb. 6 = Vaufrey 1931, 549 Fig. 20 = v. Giffen-Bohmers 1949, 247 Abb. 304 und Andree 1939, 492 Abb. 254, 4): Ein Stückchen mit 2 deutlichen Schnittkerben, 4 Anhänger mit Bohrlöchern und weitere 6 Stückchen unbekannten Verwendungszwecks. Ihre Größe schwankt zwischen 1—6 cm. Bei der Deutung der Anhänger wurde gelegentlich (v. Giffen-Bohmers 1949, 246; Zotz 1951, 234) an letzte Stilisierungen weiblicher Kleinskulpturen gedacht, was im Hinblick auf die noch recht naturalistischen Reste von Sandstein-Venusstatuetten vom gleichen Fundplatz nicht recht einleuchtet. D. Garrod (1937, 39 f) hat sie mit den mesolithischen „Zwillingsanhängern" von Mugharet El-Wad und deren neolithischen Entsprechungen (Sauter 1945, Guyan 1950, 181, 187 f) zusammengestellt und die Ableitung der Form von Hirschgrandeln — die ja als Schmuck verbreitet waren — für wahrscheinlicher gehalten. Obwohl diese Deutungsfrage für unsere Problematik belanglos ist, mag immerhin darauf hingewiesen werden; zumal es uns scheint, als ob neuerdings zuviel Sexualsymbolik in paläolithische Gegenstände hineininterpretiert wird. Das schließt nicht aus, daß einst wie heute gleiche Formen die deutende Phantasie in verschiedener Weise anregten.

Die Stücke wurden im Sommer 1922 in einer Siedlungsschicht oberhalb einer Verlehmungszone im jüngeren Löß gefunden. Deshalb und auf Grund der Erhaltungsbedingungen kommt wohl nur der Vorstoß einer Kältephase als Entstehungszeit in Frage (Neeb-Schmidtgen 1924, 111). F. E. Zeuner (1950, 159) setzt den Löß über der Verlehmungszone in Würm II der Soergelschen Einleitung. L. F. Zotz (1951, 234) möchte die Verlehmungszone jedoch als die des II. Interstadials (Würm II/III) deuten, dessen Existenz nach neueren lößgeologischen Untersuchungen (Freising 1951) allerdings fraglich geworden ist. Dementsprechend ist auch die archäologische Zuordnung der Funde vom Linsenberg umstritten. Die meisten Autoren rechnen sie zum späten Aurignacien, d. h. Gravettien (Zeuner 1951, 159; Garrod u. Bate 1937, 39; Neeb-Schmidtgen 1924, 110; Riek 1934, 204; Weiler 1951, 6; Narr 1951, 119). R. Vaufrey (1931, 548) nimmt überhaupt nicht dazu Stellung, während J. Andree (1939, 454) die Möglichkeit einer Einstufung ins Magdalénien immerhin offen läßt, für die L. F. Zotz schon früh (1928, 48; zuletzt 1951, 234) eingetreten ist. Es fällt auf, daß ähnliche Datierungsschwierigkeiten auch für die nahe gelegenen Freilandfundstellen von Pfeddersheim/Kreis Worms und Heddesheim/Kreis Kreuznach bestehen (Weiler 1951, 5 f; für Heddesheim dazu: Dehn 1941, 9 ff). So können wir uns nur mit Vorbehalt dazu entschließen, die Funde vom Linsenberg in ein spätes, vielleicht nachlebendes Aurignacien (Gravettien) zu stellen.

3. *„Stadel" am Hohlestein* im Lonetal, Markung Asselfingen/Kreis Ulm:

Ein Anhänger sehr ähnlicher Form wie die größeren der am Linsenberg gefundenen. Bisher noch nicht abgebildet (Wetzel 1950, 261). Eine neue Untersuchung durch den Botaniker Prof. P. Filzer-Tübingen hat jedoch nach freundlicher Mitteilung von Prof. R. Wetzel ergeben, daß das Stück vielleicht doch nicht aus Holz, sondern aus einer amorphen Masse besteht, die bisher noch nicht eindeutig bestimmt werden konnte. Makroskopisch konnte daran, daß auch dieser Anhänger aus Holz sei, nicht der geringste Zweifel entstehen! Eine erneute Untersuchung der übrigen jungpaläolithischen Holzreste — es sind auffälligerweise fast alles Anhänger, sogar recht ähnlicher Form — erscheint deshalb geboten. Das Stück wurde im Sommer 1939 gefunden, die Fundschicht als Magdalénien bestimmt. Eine genauere Veröffentlichung steht noch aus (Andree 1939, 520 ff; Völzing 1941, 98).

4. *Abri Louis Taillebourg in Angles-sur-l'Anglin*, Dep. Vienne:

Ovaler Anhänger — Holzart nicht angegeben — mit Durchbohrung am oberen Ende. Länge etwa 1 cm. Die genaue Form ist nach der bisherigen Abbildung (Garrod 1949, 92

Fig. 5 A) nicht zu erkennen; es ist möglich, daß er den Anhängern vom Linsenberg und vom Stadel ähnlich ist. Das Stück wurde 1948 in einer Schicht des frühen Magdalénien (III) gefunden.

Irrtümlich ist die Angabe von O. Menghin (1931, 157), es handele sich bei dem auf Tafel XIV, 29 abgebildeten Gagat-Anhänger vom *Petersfels* um ein „Anhängsel aus (verkohltem) Holz". Auch O. Fraas (1867, 73) hat sich bei einem Stück von der *Schussenquelle* offensichtlich in der Materialbestimmung geirrt, wenn er schreibt: „von Holz ist freilich nur eine Nadel gefunden worden, genau so rund und glatt geschabt wie die Holzstricknadeln unserer Frauen. Das Holz scheint mir Eichenholz zu sein, doch bin ich nicht sicher." Wenn das Stück auch nicht mehr identifiziert werden konnte, dürfte es sich zweifellos um eine Knochennadel handeln, die ja gelegentlich auf Grund ihrer Lamellenstruktur bei der Bearbeitung eine eichenholzähnliche Maserung zeigen.

Die reichen Funde bearbeiteten Holzes aus *Schleswig-Holstein* sollen hier nicht aufgeführt werden, da sie aus Fundplätzen der Ahrensberger Gruppe stammen, die erst neuerdings (A. Rust 1951, b, 49, Abb. 1 und H. Schwabedissen 1951, 161 ff) ausdrücklich noch zum Jungpaläolithikum gerechnet wird. Soweit sie für unsere Fragestellung von Bedeutung sind, werden sie selbstverständlich herangezogen.

3.

Berücksichtigt man, daß noch bis in jüngste Zeit — sogar in allgemein verbreiteten Handbüchern — paläolithische Holzfunde entweder nicht erwähnt oder sogar geleugnet werden, so mag die verhältnismäßig große Zahl, die hier zusammengetragen werden konnte, sogar überraschen. Jedenfalls glauben wir jetzt zu den folgenden Feststellungen und Schlüssen berechtigt zu sein:

1. Unter günstigen Umständen kann auch Holz aus paläolithischer Zeit sehr wohl erhalten geblieben sein. Dies zeigen vor allem auch diejenigen Holzfunde, deren Artefaktcharakter zwar abgelehnt werden mußte, deren geologische Altersbestimmung jedoch gesichert ist. Die Liste von derartigen diluvialen Holzfunden könnte sogar wesentlich vergrößert werden; ein Umstand, der jedem Geologen und Paläontologen natürlich bekannt ist, von Fernerstehenden jedoch häufig übersehen wird. Auch soll schon in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß in Clacton-on-Sea ein bearbeitetes Holzstück einer großen Zahl von unbearbeiteten gegenüber steht. Die Wahrscheinlichkeit, bearbeitetes Holz zu finden, ist danach zwar nicht sehr groß, darf aber keinesfalls unterschätzt werden.

2. Alle Fundstücke aus dem Altpaläolithikum stammen aus interglazialen Warmzeiten (Clacton, Lehringen, Krapina, ? Torralba) bzw. dem Beginn einer Vereisungsphase (Spichern, Djalai-nor). Dies ist auf Grund der Erhaltungsbedingungen auch kaum anders zu erwarten. Es fragt sich aber, ob dadurch unsere Erkenntnismöglichkeiten sehr wesentlich eingeschränkt werden. Denn trotz einiger scheinbar entgegenstehender Befunde möchten wir mit W. Volz (1942, 100) doch auf die Bedenken hinweisen, die bei der Vorstellung auftauchen, die Horden des frühen Altpaläolithikums hätten schon während der Hochstände der ersten Vereisungsperioden in Mittel- und Nordwesteuropa die ihrem Kulturstand entsprechenden Lebensbedingungen gefunden.

3. Unmittelbar nachgewiesen für das Altpaläolithikum ist der Holzspeer, und zwar mindestens für 3 archäologisch verschiedene Gruppen und 2 verschiedene Interglaziale. Wenn wir auch zugeben müssen, daß der im Zusammenhang mit einer

der Faustkeile führenden Gruppen angeblich in Torralba gefundene Speer nicht ausreichend belegt ist, wird man doch wohl mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß der Holzspeer bei allen altpaläolithischen Gruppen zur Großwildjagd in Gebrauch war, wie schon W. Soergel (1922, 16 ff) postulierte.

Die Funktion der übrigen altpaläolithischen Holzstücke ist leider überhaupt nicht oder nur mit großen Vorbehalten zu bestimmen. Der Zapfen von Krapina muß vorläufig ganz ausscheiden. Die „bearbeiteten" Planken von Spichern und vom Djalai-nor sind für sich allein kaum deutbar, da sie zu irgendwelchen Jagdvorrichtungen oder einer Behausung gehören könnten. Darüber hinaus bleiben bei beiden Fundstellen doch noch so viel Zweifel am Artefaktcharakter wie an der Datierung bestehen, daß man diese Befunde nicht allzu sehr durch darauf aufgebaute Hypothesen belasten sollte. Das Gleiche gilt für das Flechtwerk vom Djalai-nor. Die Deutung der beiden „spatelförmigen" Stücke von Spichern, von denen R. Forrer das größere für ein Abhäutgerät oder eine Art Grabstock hielt, wird kaum sicher zu entscheiden sein. Immerhin darf herausgestellt werden, daß keines der Stücke aus dem Rahmen dessen fällt, was wir nach allgemeinen kulturhistorischen Überlegungen für die betreffenden Zeitabschnitte erwarten würden.

4. Daß aus dem Jungpaläolithikum — abgesehen von den Moorfunden Schleswig-Holsteins — so wenig Holzreste erhalten blieben, kann nach dem unter 2. Festgestellten nicht überraschen. Auffällig ist, daß es stets nur sehr kleine Stücke sind und daß von 3 Fundstellen Anhänger recht ähnlicher Form stammen. Da für den einen aus dem Stadel ernstlich in Frage gestellt wurde, ob es sich um Holz handelt, müßten auch die ähnlichen Perlen vom Linsenberg und Angles-sur-l'Anglin neu untersucht werden. Für unser Hauptthema wäre es aber nur von sekundärer Bedeutung, wenn die Zahl der jungpaläolithischen Holzfunde noch weiter eingeschränkt werden müßte.

5. Für Untersuchungen über Einzelheiten der paläolithischen Holzbearbeitungstechnik über das im Einzelfalle bereits Gesagte hinaus reicht das vorhandene Material meines Erachtens nicht aus. Allgemeineres hat L. Pfeiffer (1912, 234 ff) darüber gesagt.

Das Bild wird wesentlich reichhaltiger, wenn wir zusammenstellen, welche Rückschlüsse die übrigen Fundverhältnisse auf die Holzbearbeitung und Verwendung erlauben. Beginnen wir diesmal mit dem Jungpaläolithikum, so ist zunächst ein leichter Wurfspeer gesichert. Der Hinweis auf einfache Knochenspitzen, Harpunen, die Speerschleudern usw. mag genügen. Auch wenn ein Teil dieser Formen erst im Magdalénien auftritt, reichen die Belege wohl aus, diese Waffe schon im Aurignacien nachzuweisen. O. Menghin (1931, 144) möchte sogar schon im Aurignacien hölzerne Harpunen voraussetzen.

Auch die Kenntnis von Pfeil und Bogen ist mindestens in einigen jungpaläolithischen Gruppen nachzuweisen, da einige Spitzenformen nicht gut anders denn als Pfeilspitzen erklärt werden können (K. Absolon 1938, 77 f). Daß der Bogen eine Erfindung der Träger des nordafrikanischen Aterien war, wie V. D. Childe (1950, 19 f) annimmt, wird wohl vorläufig nur mit Vorbehalt behauptet werden dürfen, obwohl auch allgemeine kulturhistorische Erwägungen dafür sprechen

könnten. A. Rust (1937, 125 ff) hatte auf Grund von Einschußlöchern in Vogelknochen aus der Fundschicht der Hamburger Stufe von Meiendorf auf die Benutzung von Pfeil und Bogen geschlossen und diese Kenntnis auch „für das ganze Verbreitungsgebiet des franco-kantabrischen Kunststiles" angenommen. Seine ursprünglichen Zweifel, ob Holzpfeile ohne Spitze aus andersartigem Material die nötige Durchschlagskraft besaßen, hat er auf Grund der Befunde in der Ahrensburger Schicht von Stellmoor ausdrücklich zurückgenommen (Rust 1943, 137). Man muß also damit rechnen, daß auch in den andern jungpaläolithischen Gruppen Holzpfeile verwandt wurden, die aber wohl nur durch Einschußlöcher erwiesen werden könnten.

Auf Grund der Hiebverletzungen mit einer stumpfen Schlagwaffe z. B. an den Schädeln des Hohlesteins (Gieseler 1951 b, 296) darf wohl unbedenklich auf die Verwendung von Holzkeulen geschlossen werden.

Für den Bau der im ostmitteleuropäischen und ukrainischen Raum nachgewiesenen Hütten (Hancar 1950), der zunächst nur in der Hamburger Gegend von A. Rust (1951, 56 f) nachgewiesenen Zelte und der durch Höhlenmalereien im franco-kantabrischen Stilkreis nachgewiesenen „Tectiformen" — mögen sie nun Hütten oder Fallen darstellen — ist natürlich auch Holz in größerem Umfange verwandt worden. Endlich ist mit dem Grabstock, Geräten zur Fellbearbeitung — soweit nicht aus Stein und Knochen — sowie vielleicht auch Korbgeflechten zu rechnen. Ebenso liegt die Vermutung nahe, daß die Künstler des Jungpaläolithikums, die so viele Techniken und Materialien beherrschten, auch in Holz gearbeitet haben.

Damit scheint uns aber bereits die Grenze erreicht zu sein, an der wir bekennen müssen, keine weiteren Belege für Holzverarbeitung mehr erschließen zu können. Wohl aber dürfen wir die Frage stellen, ob darüber hinaus noch wesentliches zu erwarten ist. Entgegen manchen neueren Darstellungen (z. B. Keiter 1938, 3 ff) möchten wir hier einmal davor warnen, die erkenntnismäßige Bedeutung des nicht erhaltenen Kulturgutes aus vergänglichen Stoffen allzuhoch einzuschätzen. Zumindesten muß der — auch bei Prähistorikern — weit verbreiteten übertriebenen Skepsis an der Aussagefähigkeit des überkommenen Fundstoffes entgegen getreten werden. Dies gilt natürlich nur für die materielle Kultur. Der Mangel unserer Kenntnis der geistigen Lebensäußerungen — Sprache, Lied, Märchen, Kult, religiöse Vorstellungen usw. — wird dagegen eher unterschätzt, weil ja sowieso nur in schwächsten Spuren erreichbar. Gewiß ist unser Bild auch von der materiellen Kultur lückenhaft. Außergewöhnliche Erhaltungsbedingungen können es wesentlich bereichern, wie etwa E. Vogts (1937) Bearbeitung der steinzeitlichen Geflechte und Gewebereste aus den Schweizer Seen zeigte. Doch blieben auch diese Erkenntnisse durchaus innerhalb dessen, was man bei einigem kulturgeschichtlichen Vorstellungsvermögen erwarten durfte. Das gleiche gilt für die Reste von Kürbisgefäßen und das geschnitzte Holzgefäß aus der Njoro River Höhle (Leakey 1938, 319; 1950, Taf. IX, X), dessen Form und reiche Verzierung immerhin im Rahmen der Strukturelemente altafrikanischer Keramik bleiben.

Für das Jungpaläolithikum gibt es aber sogar einige Anhaltspunkte, die gegen eine allzu phantasievolle Ausstattung mit Holzgeräten und -vorrichtungen zu sprechen scheinen. Da ist zunächst einmal der Umstand zu berücksichtigen, daß z. B.

während des Hochstandes der letzten Kaltzeit — bis nach dem Pommerschen Stadium — nach F. Klute (1951, 275 f, 280) mit Waldbeständen in Mitteleuropa nicht gerechnet werden darf. Ob es einer ausgesprochenen Holzknappheit zuzuschreiben ist, daß in den Herdgruben von Kostjenki I „fast ausschließliche Verwendung der tierischen Knochen als Heizstoff bezeugt" ist (Hancar 1942, 141), könnte vielleicht angezweifelt werden. Aber es wurde längst ausgesprochen, daß als Heizmaterial in erster Linie dürres Astholz und Fallholz diente (Müller-Stoll 1936, 16). Der gelegentlich angeführte Untersuchungsbefund der Holzkohlenreste vom Lateiner Berg bei Brünn, bei dem A. Fietz (1926, 422) nachweisen konnte, daß es sich wegen der vielen darin enthaltenen Pilzhyphen um verbranntes morsches Astholz handeln müsse, ist freilich leider nicht voll beweiskräftig. Denn dort fanden sich, in Spalten und Höhlungen des Weißjurakalkes eingeschwemmt, außer den Holzkohlen nur noch die reichhaltigen Reste einer alt- bis mittelpleistozänen Fauna ohne ein einziges Artefakt, so daß wir uns trotz K. Schirmeisens (1932) Versuch einer positiven Beweisführung der kritischen Zurückhaltung H. Obermaiers (1928, 17 f) anschließen müssen, zumal H. Freising — der die Fundstelle aus eigener Anschauung kennt — mir freundlicherweise mitteilte, es handle sich auch seiner Meinung nach um „rein paläontologische Funde". Selbst bei Annahme größerer Waldbestände wäre aber alles dürre Astholz in der Nähe der Standlager recht bald verbraucht; und der Annahme eines Einschlages größerer Mengen grünen Holzes für Heizzwecke stehen nicht nur kulturgeschichtliche Bedenken entgegen — die sich allenfalls zerstreuen ließen —, sondern vor allem der Umstand, daß kein Holzfällgerät von genügender Schlagkraft in genügender Zahl bekannt ist. F. Hancar (1950, 90 ff) hat sehr richtig erkannt, daß schon der Hüttenbau eigentlich das Beil voraussetzt und einige vielleicht als Beile zu deutende Geräte aus Knochen und Mammutelfenbein zusammengestellt. Sie sind aber viel zu selten und auch zum Holzfällen nur sehr bedingt geeignet, als daß man einen umfangreicheren Brennholzeinschlag im Jungpaläolithikum annehmen dürfte. Ähnliche Bedenken äußerte R. Pittioni (1950, 43, Anm. 50), wenn wir auch seiner Konsequenz nicht ganz folgen können, jedes Gerät habe seine Zeit, und man dürfe den Begriff „Beil" schon deshalb nicht im Jungpaläolithikum anwenden.

Endlich sei zur Diskussion gestellt, ob nicht die starke Verwendung von Knochen und ähnlichem Material im europäischen Jungpaläolithikum gerade während der letzten Kaltzeit mit auf den Mangel geeigneten anderen Rohstoffes — d. h. Holz — zurückzuführen ist. Denn schon D. Garrod (1938, 20) konnte feststellen, daß Knochengeräte im Jungpaläolithikum Palästinas äußerst selten sind — auch A. Rusts Ausgrabungen bei Jabrud ergaben nur 7 Knochenspitzen — obwohl die Erhaltungsbedingungen günstig waren und hat daraus geschlossen, daß dort wohl mehr Holz bearbeitet wurde. Allerdings meint A. Rust (1950, 129), die „Säge" als Leittyp des „Präaurignacien" und der späteren Schmalklingengruppen Jabruds deute auf „rege Benutzung von Knochengeräten" hin. Vielleicht ergibt ein statistischer Vergleich des Vorkommens besonders für die Knochenbearbeitung geeigneter Steingeräte (bestimmter Stichel, Zinken usw.) genaueres. Aus dem Gesagten dürfte aber immerhin deutlich geworden sein, daß die Rolle, die das Holz im Werkstoff des

Jungpaläolithikers spielte, über das Belegte und Erschließbare hinaus nicht überschätzt werden darf.

Wenden wir uns nun dem Altpaläolithikum zu, so kann außer dem unmittelbar belegten großen Holzspeer zunächst noch die Keule als stumpfe Hiebwaffe als gesichert angesehen werden (Obermaier 1931, 183). Dafür sprechen neben dem schon erwähnten Befund am Schädel der Bestattung IX von Skuhl weitere altpaläolithische Schädel, die nach freundlicher Mitteilung W. Gieselers eindeutige Spuren von Hiebverletzungen zeigen. Ferner ist der Gebrauch des Grabstocks aus verschiedenen Erwägungen, die W. Soergel (1922, 25) zusammengestellt hat (Fallgrubenjagd, Sammeln eßbarer Wurzeln und Knollen usw.), wohl mehr als wahrscheinlich. Damit scheint uns aber die Grenze auch des mittelbar Erschließbaren bereits erreicht. Die Frage, ob altpaläolithische Steingeräte — vor allem die Faustkeile — geschäftet waren, soll hier nicht erörtert werden. Eine Aufzählung der zahlreichen Meinungsäußerungen und das Abwägen aller Argumente würde vorläufig kaum mehr ergeben, als die Feststellung, daß irgendwelche Schäftungen allenfalls möglich sind. Nur bei einigen Formen des jüngeren Altpaläolithikums erreicht diese Möglichkeit den Grad einer gewissen Wahrscheinlichkeit. E. Peters (1931, 27 f) glaubte aber z. B. für das „Moustérien" der Heidenschmiede auf Grund der umfangreichen Gebrauchsretuschen sagen zu dürfen, daß keines der Geräte geschäftet war. Dagegen meinte er, die starken Abnutzungsspuren der großen Kerbe eines Hohlschabers verrieten „Arbeit an Holz, die vielleicht im Abschälen von Bast oder Rinde bestand". Auf Grund ähnlicher Beobachtungen äußerte auch F. E. Zeuner (1950, 292) im Rahmen einer funktionalen Betrachtung der altpaläolithischen Geräteformen, die Formen der Clactonien-Gruppe seien „with their strong cutting edges and many hollow scapers being particularly suited for the working of wood"; und K. P. Oakley (1949, 15 Fig. 5) bildete einen Hohlschaber von Clacton-on-Sea zusammen mit der dort gefundenen Speerspitze ab. Es gibt aber keinen Hinweis dafür, daß diese Werkzeuge für andere Holzgeräte als die schon unmittelbar oder mittelbar Belegten: Speer, Keule, Grabstock, wohl noch Spatel als Abhäutinstrument und vielleicht zum Zurichten der Windschirmstäbe gebraucht worden sein müssen. Auch H. Obermaier (1931, 183) gibt eine ganz ähnliche Liste und spricht sich bei dieser Gelegenheit gegen die Annahme einer prälithischen „Holzzeit" aus. Wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, um wieviel reichhaltiger die Holzverarbeitung im Jungpaläolithikum — nach fast ausschließlich mittelbaren Belegen — gewesen sein muß und sich an den Befund von Clacton-on-Sea mit nur einem bearbeiteten Holzstück unter den sehr vielen anderen Holzresten erinnert, dann dürfte es wohl berechtigt sein, auch für das Altpaläolithikum — jedenfalls für seinen älteren Abschnitt — den Schluß zu ziehen, daß mit einer über diesen Bestand an Holzgeräten und Vorrichtungen wesentlich hinausgehenden Holzverwendung nicht gerechnet werden kann. So sagte auch E. Bächler (1940, 93): „Nach Analogieschlüssen aus dem Inventar heutiger Primitivvölker ist die Verwendung des Holzes (außer für Schlag- und Wurfwaffen) namentlich für Werkzeuge eine durchaus beschränkte. Schon aus dem einfachen Grunde, weil das relativ weichere Holz der meisten Baumarten eine viel raschere Abnützung (Abfaserung) erfährt als z. B. das harte Quarzitgestein des Steinwerkzeuges."

Damit scheint uns für das Problem der prälithischen „Holzzeit" schon einiges gewonnen, denn es geht keineswegs an, aus dem erschlossenen Gerätebestand der altpaläolithischen Menschengruppen einfach die Steingeräte abzuziehen, um aus dem Verbliebenen eine reine „Holzkultur" zu konstruieren. Schon G. Kraft (1942, 162) sagte: „Um Holz abzuschneiden und zu brauchbaren Geräten zu formen, benötigt es ein Messer, und zwar aus Stein. Frisches Holz (und morsches scheidet für Werkzeuge ohnehin aus) ist zäh und befindet sich im festen Verband des Baumes, Rollsteine und Steinsplitter dagegen liegen lose herum und solche aus Feuerstein (und in gewissem Maße noch andere spröde Steinarten) lassen sich durch bloßen Schlag zu Steingeräten formen, ja sind von Natur schon als Splitter dazu geformt; dies sind die Schlüssel zu allen anderen Werkzeugrohstoffen." Mit den ethnologischen Gegenargumenten werden wir uns anschließend zu beschäftigen haben. Hier soll noch einem möglichen Mißverständnis entgegen getreten werden. Man könnte nämlich annehmen, es hätte eine längere Periode gegeben, in der die frühesten Menschengruppen ihre Holzgeräte nur mit aufgelesenen Steinsplittern bearbeiteten. Dies scheint aber ganz unwahrscheinlich, denn wenn man diesen Menschen schon zutraut, selbst primitivste Holzwerkzeuge herzustellen, so ist nicht ersichtlich, warum sie nicht genau so bewußt einen Stein an den andern geschlagen haben sollen, um scharfe Abschläge zu erzielen, die ja unter den meist abgeschliffenen Geröllen durchaus nicht immer im Überfluß vorhanden sind. Solche bewußt hergestellten Abschläge — die häufig weniger „typisch" sind als zufällig entstandene „Eolithe" — wird der Kundige aber bei genügender Anreicherung durchaus von den Zufallsprodukten natürlicher dynamischer Vorgänge unterscheiden können, wie W. Adrian (1948) ausführlich dargelegt hat. Denn selbst bei solchen primitivsten bewußt hergestellten Abschlägen ist eine gewisse „Technik" — wie sie ja für die Holzzurichtung auch vorausgesetzt wird — bald zu erkennen. Hier ganz allmähliche „Übergänge" anzunehmen geht wohl eher auf Grundvorstellungen zurück, die im naturwissenschaftlichen Bereich, woher sie übernommen wurden, längst überholt sind. Dafür fehlt jeder Beleg, ja selbst eine Analogie.

O. Menghin (1939, 89 f) hat freilich einige Befunde herangezogen, die auf Kulturschichten ohne Steinwerkzeuge hinweisen sollen. Aber was die von F. Wiegers (1928, 105 ff) zusammengestellten Fundplätze betrifft, so nennt J. Andree (1939, 633) — der sich bei dieser Gelegenheit ebenfalls gegen die „alithische Holzkultur" ausspricht — für einige davon inzwischen dort gefundene Steingeräte; und auch A. Rust (1942, 211) fordert zu den Asche- und Brandkohlenteilchen von Krölpa mindestens ein Artefakt. Die ferner herangezogenen Funde von holzkohlenreichen Schichten, die J. Petrbock (1922) beschrieb, sind von späteren Bearbeitern des böhmischen Paläolithikums — soweit ich sehe — nicht genannt worden. Wenn wir die Tabelle J. Petrbocks richtig lesen, dann liegen aber z. B. bei der Fundstelle „Kotlářka" unter der Holzkohlenschicht noch 2 durch eine 3 m mächtige Flugsandschicht getrennte Löß- bzw. „lößartige" Lehmschichten. Sie können danach also kaum älter als Jungpleistozän sein. Die Liste solcher „alithischer" Fundstellen ließe sich noch wesentlich vermehren, ihre Aussagekraft scheint uns aber gering zu sein, da erst genaue örtliche Überprüfung zeigen müßte, ob wirklich keine Artefakte dabei liegen oder die leichteren Kohlen weiter verschwemmt sind oder ob es sich nicht

doch um Waldbrandreste handelt. Eine Heranziehung solcher Befunde für den Beweis einer „alithischen Holzzeit" bzw. „Holzkultur" ist aber nicht nur deswegen und wegen der anderen entgegenstehenden Fundaussagen ohne größere Beweiskraft, sondern auch deshalb, weil stillschweigend dabei vorausgesetzt wird, daß das Feuer zum ältesten Besitz des Menschen zu rechnen ist. Dies wird zwar fast allgemein angenommen und auch wir möchten es für sehr wahrscheinlich halten. Da aber noch gezeigt werden wird, daß der Befund von Makapansgat nicht gesichert erscheint, und auch gelegentlich schon Zweifel an der Theorie des ursprünglichen Feuerbesitzes der frühesten Menschen geäußert wurden, muß zugegeben werden, daß es sich hier noch um eine Hypothese und keineswegs um eine erwiesene Tatsache handelt. Dieses Problem kann hier nur angedeutet werden; wir müssen uns dessen aber bewußt bleiben. Seine Erörterung würde freilich die anfangs angedeuteten begrifflichen Schwierigkeiten des „Menschwerdungsproblems" noch vergrößern.

4.

Die bisherigen Darlegungen haben gezeigt, daß von prähistorisch-archäologischer Seite aus keinerlei Hinweise für das Bestehen einer prälithischen Kulturperiode beigebracht werden können, und daß sogar sehr vieles gegen diese These spricht. Es muß aber durchaus zugegeben werden, daß die archäologischen Befunde nicht ausreichen würden, einen bündigen ethnologischen Beweis dafür zu widerlegen. Der Hinweis auf die heftigen methodologischen Auseinandersetzungen über die Möglichkeit einer kulturgeschichtlichen Gliederung der zeitlich — auch einschließlich der historischen Nachrichten — weitgehend einschichtigen ethnologischen Erkenntnisquellen — kurz gesagt: der Streit um die sogenannte „Kulturkreislehre" — könnte aber genügen um festzustellen, daß ein solcher Beweis — der jeden Zweifel ausschalten müßte — vorerst nicht erbracht werden kann. Damit soll nicht bezweifelt werden, daß das Bemühen, das zeitliche Nebeneinander verschiedenster Kulturen in seiner historischen Schichtung und sogar seiner Dynamik zu erkennen und zu deuten, schon große Erfolge gezeitigt hat. Aber gerade die kritische Analyse der von ethnologischer Seite beigebrachten „Belege" für das Bestehen einer „prälithischen Holzkultur" dürfte geeignet sein, die Zweifel an der Gültigkeit einer allzu schematischen Anwendung kulturhistorischer und evolutionistischer Methoden in der Ethnologie, wenigstens für die früheste Menschheitsgeschichte, wach zu halten.

Bevor mit dieser Analyse begonnen wird, muß noch einmal ausdrücklich gesagt werden, daß es hier nur um die Frage einer „prälithischen" Holzkultur geht. Daß es Kulturen gab und noch gibt, in denen ein überwiegender Teil des materiellen Kulturgutes aus Holz ist, kann nicht bestritten werden. Aber schon A. Bielenstein (1907/18, 3) — der doch diesen Anteil des Holzes an der materiellen Kultur eines Volkes in bisher unübertroffener Fülle erwiesen hat — sagte: „Es läßt sich also eigentlich nicht von einer so zu nennenden Holzzeit als Periode reden", und in ähnlichem, nicht chronologischen Sinne wird gelegentlich auch sonst von „Holzkulturen" gesprochen (z. B. Hörner, 1927, 46 ff, 49 ff). Das altehrwürdige Einteilungsschema Stein-Bronze-Eisenzeit ist durch den Fortgang der Forschung als allgemein

gültiges Periodisierungssystem natürlich in vieler Hinsicht fragwürdig geworden; zumal es ausschließlich auf der materiellen Beschaffenheit von Fundstücken beruht. Aber wer wäre sich dieser Problematik nicht bewußt? Es scheint uns eine falsch verstandene „Logik" zu sein, diese nie wörtlich genommenen Begriffe plötzlich enger fassen zu wollen und neue — ebenso problematische — einzuführen, die den Wirrwarr nur noch vergrößern (Pittioni 1950; 1951). Wörtlich genommen läßt sich schließlich jede Systematisierungsbezeichnung ad absurdum führen.

Die ethnologische Beweisführung für die Erschließung einer „prälithischen Holzzeit" geht vor allem von der Tatsache aus, daß es Völker gibt, die keinerlei Steingeräte, aber Holzgeräte in größerem Umfang verwenden. Es sind dies „Völker . . ., die nach allen Ergebnissen methodischer Forschung als zu den ethnologisch ältesten Völkern gehörend sich ausweisen". (P. W. Schmidt 1942, 30). Aber schon K. Birket-Smith (1948, 87, 104, 467) hat die Holzzeitthese mit dem Hinweis abgelehnt, daß die meisten dieser „Urvölker" im Tauschwege längst Eisengeräte von ihren Nachbarn übernommen haben und daß die Tasmanier — die ja sonst als besonders urtümlich gelten — darin zwar eine Ausnahme bilden, aber „gerade sie waren im Besitz einer verhältnismäßig entwickelten Steinindustrie". Bleiben wir zunächst bei den zentralafrikanischen Pygmäen, so ist es natürlich klar, daß die heute dort verwendeten — aber nicht selbst hergestellten — Eisengeräte nicht zu ihrem alten Kulturbestand gehören. Aber wie ist die Herstellung von Holzgeräten ohne ein hartes Schneidewerkzeug zu denken? Gewiß gibt es keinen Beleg für vorhergehende Steinbenutzung und es wird häufig auf den Mangel an Stein im tropischen Urwald hingewiesen. Dagegen aber sprechen die von P. Schebesta (1938, 86, zitiert nach Haekel 1951, 164 f.) erwähnten „endmesolithischen" Spitzen, querschneidigen Pfeilköpfe, Kratzer, Schaber und Flachbeile mit z. T. angeschliffener Schneide aus Quarz, die im Wohngebiet der Balika — also mitten im Urwald, am Mittellauf des Nepoko — oberflächlich gefunden wurden. Selbst wenn sie, wie P. Schebesta meint, nicht zur Pygmäenkultur gehören sollten, sondern zu frühen Waldnegern — die aber heute wohl auch keine Steingeräte mehr kennen — so ist damit auch dieser Einwand hinfällig geworden. Ferner zeigen neuere Arbeiten über das Pygmäenproblem (z. B. J. Haekel 1951), wie vielschichtig auch dem Ethnologen sich „die Pygmäenkultur" darstellt, so daß der Prähistoriker sich fragt, mit welchem Sicherheitsgrad aus den verschiedenen „urtümlichen" Elementen ein vollständiges Kulturbild dieser „Urkultur" herausgearbeitet werden kann. Die Zweifel wachsen, findet man dann noch bei einem so genauen Kenner der zentralafrikanischen Pygmäen wie M. Gusinde (1948, 14) die Feststellung, sie hätten sich im Urwald „bestens zurechtgefunden und in seine Bedingungen staunenswert vollkommen eingepaßt". Und anschließend: „Völlig abwegig wäre der Versuch, deswegen unsere Pygmäen als autochthone Gebilde ihres Urwaldes auszugeben. Vielmehr drängt sich mir die Vermutung auf, es haben in einer nicht berechenbaren Frühzeit die Vorfahren unserer Ituri-Leute ihre Jagden für den Nahrungserwerb im offenen Bereich unmittelbar vor der geschlossenen Waldmasse veranstaltet, hingegen den äußersten Waldrand zum Wohnen erwählt; später haben sie, dem starken Druck heranflutender Völkerwellen von Norden und Osten her ohnmächtig weichend, im ganzen Innern des Waldraumes endgültig Unterkunft gewonnen."

Auch die südostasiatischen Negrito-Völker werden als reine Holzzeitvölker bezeichnet. Sogar ein der orthodoxen Richtung der Kulturkreislehre so kritisch gegenüberstehender Bearbeiter wie W. Nippold (1936, 399 f) schreibt: „Die alithische Kultur der Negritovölker zeigt, daß die paläolitischen Kulturen wohl nicht als die absolut ältesten gelten können, daß vielmehr die Anfänge menschlicher Kultur sehr viel weiter zurückreichen. Denn die Negritos bieten das Beispiel für zwar einfache, aber wohl organisierte Kulturen, welche zur Steinbearbeitung noch nicht fortgeschritten sind, die deshalb als ethnologisch ältere Formen gelten müssen." Aber die ausführlichen Beschreibungen des materiellen Kulturbestandes dieser Völker bei W. Nippold zeigen ebenfalls, daß bei ihnen von einer reinen „Urkultur" keine Rede sein kann. Andamaner, Semang und Aëtas benutzen heute Metallgeräte, sei es als Speerspitzen, Angelhaken oder Kochtöpfe. Die Andamaner kennen die Töpferei, alle Negritovölker haben den Hund als einziges Haustier — die Andamaner freilich erst seit dem vorigen Jahrhundert. Gemeinsam ist ferner die Zubereitung vieler Nahrungsmittel durch Kochen, und zwar — soweit nicht in tönernen oder eisernen Töpfen — in Bambusgefäßen. Darf man diese Art der Nahrungsaufbereitung unbedingt für sehr alt halten? Gewiß setzt das Kochen nicht notwendig Tongefäße voraus, doch fehlt bisher jeder Beleg dafür, daß schon im Paläolithikum in größerem Umfange in abgedichteten Körben oder Ledergefäßen gekocht wurde. Soweit ist der Schritt von da bis zum tönernen Kochtopf doch nicht. Bei der reichen Verwendung von Bambus entfällt dieser Grund. Ich fand aber nirgends die ausdrückliche Bestätigung, daß man Bambus ohne jedes andere Schneidewerkzeug zurichten kann — sei es nun aus Stein oder Muschelschale. Aber selbst angenommen dies wäre möglich, dann müßte der eine prälithische „Bambuszeit" postulierende Ethnologie folgerichtigerweise den kulturellen Ursprung der Menschheit auf das Verbreitungsgebiet des Bambus beschränken.

Aber die Andamaner kennen sogar selbstgefertigte Steinwerkzeuge, wenn auch nur in sehr beschränktem Umfange (Nippold 1936, 224 ff.). Einmal sind es Abschläge, die von einem vorher erhitzten Quarzblock durch Abschlagen mit einem anderen Quarzstück hergestellt werden. Absprengen durch Druck ist unbekannt, ebenso eine weitere Bearbeitung der Abschläge, die nach einmaliger Verwendung weggeworfen werden. Mehr wird über die Verarbeitungstechnik nicht gesagt. Ob diese Abschläge deshalb aber „ohne weiteres in die Reihe der so viel erörterten Eolithen gestellt werden können", da sie „mit ihren geringen Gebrauchsretuschen, wenn sie als Bodenfunde gehoben wurden, wohl schwerlich von den Bruchstücken eines auf natürlichem Wege zerstrümmerten Gesteins zu unterscheiden" wären (Nippold 1936, 247), wird der Prähistoriker heute nicht mehr ohne weiteres bestätigen dürfen. Denn wenn auch eine endgültige Stellungnahme dazu ohne Kenntnis der Originale unmöglich ist, so geht aus der Beschreibung deutlich hervor, daß es sich um eine Art „Clactonien-Technik" (block-on-block) handeln dürfte, wie sie im Altpaläolithikum durchaus geläufig ist. Und wenn auch die Erforschung der Eigenschaften des Quarzes als Rohmaterial, das auch bei vielen anderen paläolithischen Gruppen zur Geräteherstellung verwandt wurde, noch in den Anfängen steckt, so dürfte bei genügender Materialanhäufung auch da Werkzeug und Naturprodukt zu unterscheiden sein. Auffällig ist aber, daß diese

Quarzabschläge ausschließlich zum Rasieren und zur Ritzung der Schmucknarben benutzt werden. Da sich andere Völker auch mit Muschelschalen oder Bambussplittern rasieren — ein „profaner" Grund für diese ausschließliche Verwendung also nicht recht einzusehen ist — mag die Frage erlaubt sein, ob es sich hier nicht um ein brauchtumsmäßig bedingtes Relikt handelt. Denn die Narbentatauierung der Andamaner scheint im Zusammenhang mit der Pubertät zu stehen (Nippold 1936, 226), und der Beginn des Rasierens natürlich ebenfalls. Bedenkt man, wie häufig das Rasieren bei Initiationsriten aller Art vorkommt, und daß etwa der römische flamen Dialis sich nach dem in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. lebenden römischen Grammatiker und Interpreten Servius (Ad Aeneam 1, 448) mit einem bronzenen Rasiermesser rasieren mußte, ebenso wie die Beschneidung bei den Juden längst nach Einführung der Metalle noch mit Steinmessern vollzogen wurde, so scheint eine solche Fragestellung vielleicht nicht ganz abwegig. Freilich müßte man dann von der Vorstellung von einer primären „Urkultur" der Negritos auch in diesem Falle abgehen.

Ferner werden von den Andamanern Schleifsteine zum Anschärfen von Pfeilspitzen und Beilklingen aus Muschelschalen verwandt. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daß sowohl das Beil als Gerät wie auch die Technik des Schleifens nicht zu den ältesten Errungenschaften der Kulturgeschichte gehören, um auch diese Elemente von der vorausgesetzten prälithischen „Urkultur" abzuziehen. Es sei denn, daß man sie auf den Bereich des Vorkommens geeigneter Muscheln einschränken wollte, eine Folgerung, zu der sich wohl niemand bereit finden wird. Auch gibt es auf den Andamanen aus Muschelhaufen eine Pfeilspitze und 2 Beilklingen aus geschliffenem tertiären Sandstein, die manche Autoren zur Aufstellung der These veranlaßten, die Andamaner hätten eine ursprünglich vorhandene Steintechnik — und sogar eine neolithische — später verloren. W. Nippold (1936, 245 ff) hat diese These eingehend besprochen und scharf abgelehnt. Aber selbst wenn wir ihm zubilligen müssen, daß seine Ansicht, es handele sich um den Niederschlag einer späten Einwanderungswelle, wie sie sich auch im rassischen Bilde der Andamaner erweisen läßt, durchaus begründet erscheint, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß dann eben diese Einwanderer die Kenntnis der Steinbearbeitung nicht weiter vererbt haben!

Damit soll die Einzelanalyse der Negritokulturen abgeschlossen werden. Die wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie problematisch dem Nichtethnologen selbst wesentliche Beweisstücke für den behaupteten Nachweis der „prälithischen" Schicht bei den Negritovölkern erscheinen. Die Zahl der Elemente, die dem Prähistoriker erst frühestens seit dem Jungpaläolithikum bekannt sind, könnte noch wesentlich vermehrt werden. Es sei nur noch an den Besitz von Pfeil und Bogen erinnert, der allen Pygmäenvölkern ursprünglich gemeinsam gewesen sein soll, und gegen dessen Vorkommen bei den altpaläolithischen Abschlag- und Faustkeilgruppen auch die erhaltenen Reste der Jagdbeute sprechen, die sie als Großwildjäger kennzeichnen.

Bevor wir weitere grundsätzliche Bedenken äußern, soll noch ein anderer Versuch besprochen werden, die Existenz der „prälithischen Holzzeit" zu beweisen. W. Volz (1942, 28 ff) nennt die auf Sumatra lebenden Kubus „unzweifelhaft die

primitivsten Menschen, die es jetzt auf dem weiten Erdenrund gibt", und bringt eine ausführliche Beschreibung ihrer Umwelt, Lebensweise und ihres Kulturinventars. Sehen wir einmal davon ab, in wieweit seine Darstellung mit der anderer Ethnologen im Widerspruch steht, die die Kubus als verarmt und kulturell abgesunken ansehen, so ergeben sich schon aus seiner eigenen Schilderung genügend Ansatzpunkte, die Kritik hervorrufen müssen. Schon der Behauptung, der Mensch müsse aus dem Urwald hervorgegangen sein, weil eine dem Urwaldleben weniger angepaßte Gruppe beim Eindringen in diese unwirtliche Umwelt zugrunde gehen müsse, muß widersprochen werden. Wir brauchen uns nur an die oben angeführten Sätze M. Gusindes über die Herkunft der Pygmäen des zentralafrikanischen Urwaldes zu erinnern. W. Volz selbst wundert sich, wozu der Kubu die 3—4 m lange Lanze im Urwald braucht. Die Lebensweise, die er schildert, ist die eines extrem an den Urwald angepaßten Volkes. Daß auch urwaldgewohnte höher stehende Eingeborene auf sich gestellt im Urwald verhungern, ist aber meines Erachtens kein Beweis gegen die Möglichkeit einer langsamen Anpassung nicht allzu hoch stehender Menschengruppen an schlechtere Umweltsbedingungen. Der Mensch hat sich doch sogar der unwirtlichen Umwelt der Polarregionen angepaßt. Der heutige Kubu hat von Umwohnern gelegentlich einen eisernen Kochtopf und ein eisernes Buschmesser eingetauscht. Zweifellos eine wichtige Hilfe, die sein Urwaldleben erleichtert (oder ein dauerndes Urwaldleben erst ermöglicht?), seit die umwohnenden Malaien ihn immer tiefer hineintrieben. W. Volz meint, es wäre trotzdem noch genügend Platz an den günstigen Flußufern, aber wenn er weiter beschreibt, in welchem Umfange die „zahmen Kubus" malaiischen Einflüssen erliegen und sich auch rassisch assimilieren, so ist das doch das Bild einer dauernden Auslese der assimilisationsfähigen und damit sicher auch geistig beweglicheren Bevölkerungsteile, die einen Rest übrig lassen, der eigentlich nur noch primitiver werden kann. Wie ist dieses Bild mit dem einer menschlichen „Urkultur", die die Keime aller Weiterbildung in sich getragen haben muß, in Einklang zu bringen? Wenn W. Volz (1951, 28 f) später schreibt: „Es darf als feststehend angenommen werden, daß die Menschheit zur Entwicklung einer Kultur erst beim Heraustreten aus dem Urwald in das offene Land fähig war", so dürfte die darin enthaltene Feststellung, daß der tropische Urwald jeder Kulturentfaltung feindlich ist, richtig sein. Daß aber die Menschheit ursprünglich aus dem tropischen Urwald kam, ist eine Hypothese, für die — selbst bei großzügigster Zulassung umstrittener Argumente in die Beweisführung — sehr wenig und gegen die sehr Vieles spricht. Wer freilich an der „Holzzeittheorie" festhält, muß folgerichtigerweise die Urwaldherkunft der Menschheit postulieren. Hier ist W. Volz konsequenter als P. W. Schmidt. Denn die „Holzzeitvölker" sind zweifellos den Urwaldbedingungen hervorragend angepaßt. Aber liegt hier nicht ein versteckter Zirkelschluß vor?

H. Kothe (1948 a, 99 ff; 1948 b, 274 f) hatte sich zunächst, vor allem gestützt auf W. Volz und W. Nippold, ebenfalls zur „Holzzeitthese" bekannt, äußert sich jedoch später (1950, 415 f) wesentlich zurückhaltender. Freilich hält er noch an einer prälithischen Periode fest, für die er aber als Beleg die „Steppenjägerkultur" der südafrikanischen Australopithecinen heranzieht, deren Problematik im folgenden Abschnitt besprochen werden soll. Wesentlich scheint aber, daß auch H. Kothe (1948 a,

Tabelle und 98) zugeben muß, daß ein auf altpaläolithischer Kulturstufe stehendes Naturvolk „ethnologisch nicht faßbar" ist; eine Erkenntnis, an der auch O. Menghins (1931, 489 ff) Versuch einer vergleichenden Zuordnung bei kritischer Betrachtung nichts ändert. Aber die älteren Holzzeitvölker sollen sich erhalten haben! Hier klafft eine Lücke von Jahrhunderttausenden in der ethnologischen Beweisführung, die mit allgemeinen Überlegungen nicht ausgefüllt werden kann, will man nicht ein Gebäude rein aus Hypothesen und Schlüssen e silentio aufbauen. Und hier ist eine grundsätzliche Frage anzuschließen, die beim Lesen aller Kulturbeschreibungen angeblich reiner „Holzzeitvölker" auftaucht: Bleibt denn überhaupt eine lebensfähige Kultur übrig, wenn man alle zugegebenermaßen auf späteren Einfluß zurückgehenden Elemente abzieht? Eine „Kulturschicht", die aus einigen mehr oder weniger funktionell zusamenhängenden „Elementen" erschlossen wird, gibt doch noch keine Vorstellung von einer wirklich lebensfähigen Bevölkerungseinheit mit allen ihren Lebensäußerungen. Die Zuordnungen erscheinen oft so unsicher und lückenhaft, daß das archäologische Fundmaterial bei aller Lückenhaftigkeit demgegenüber doch noch aussagefähiger erscheint; denn es gibt dabei wenigstens keine wesentlicheren Zweifel an seiner zeitlichen Stellung und funktionalen Zusammengehörigkeit. Dabei muß noch berücksichtigt werden, daß sich die Paläolithforschung bisher vorwiegend mit der rein typologischen und chronologischen Gliederung des Fundestoffes beschäftigen mußte und die Herausarbeitung kulturgeschichtlicher Tatsachen erst in den Anfängen steht.

Ähnliche Bedenken sind innerhalb der ethnologischen Wissenschaft im methodischen Streit um die sog. „Kulturkreislehre" bekanntlich oft ausgesprochen worden, und der größte Teil der Ethnologen wird meinen, es würden nur offene Türen eingerannt. Aber sind denn die zuletzt genannten Vertreter der „Holzzeittheorie": W. Nippold, W. Volz und ursprünglich auch H. Kothe etwa Anhänger der „Kulturkreislehre" in so oft kritisiertem Sinne? Außerdem handelt es sich hier ja nicht um die Diskussion eines Problems, das nur die Ethnologen und Prähistoriker anginge, sondern um die Frage nach der ältesten nachweisbaren Kulturperiode der Menschheit.

Abschließend darf wohl gesagt werden, daß jeder der angeführten Versuche, die Existenz einer prälithischen Holzzeit mit ethnologischen Methoden zu erweisen, selbst bei unvoreingenommener Betrachtung nicht überzeugen kann. So einleuchtend die These auch dem Prähistoriker zunächst erscheinen mag, die bisher vorgebrachten Gründe reichen nicht aus, um eine Hypothese von solcher Tragweite zu stützen.

5.

Wie steht es aber mit den Beweisen für eine prälithische „Knochenzeit"? P. W. Schmidt (1942, 30) schreibt, es sei eine „fernere Tatsache, daß dieses Holzzeitalter stellenweise durch ein reines Knochen- und Geweihzeitalter ersetzt oder mit demselben vergesellschaftet war". Zunächst kann festgestellt werden, daß von keinem Ethnologen der Versuch gemacht wurde, die These der „Knochenzeit" mit Hilfe ethnologischer Forschungsergebnisse zu beweisen. O. Menghin (1931, 493), der aber von einer „Knochenzeit" nicht spricht, hat zwar geglaubt, man könne den

Zusammenhang der von ihm postulierten protolithischen Knochenkultur mit der Ureskimokultur „in überzeugender Weise .... dartun"; aber einmal kann vorgreifend gesagt werden, daß seine „protolithische Knochenkultur" von keinem anderen Paläolithforscher übernommen wurde, und zweitens konnte H. G. Bandi (1950) unlängst zeigen, daß selbst die „Eisjagdkultur als ältestes Stadium der zirkumpolaren Kultur und Ausgangspunkt der proto-eskimoischen Kultur" eine mesolithische Gruppe ist, die im wesentlichen in einem „modifizierten Spätaurignacien" des östlichen Nordeurasien wurzelt.

Die Beweisführung stützt sich also ausschließlich auf archäologische Befunde. Da Knochen sich in viel stärkerem Maße erhält als Holz, wenn auch natürlich nicht in gleichem Maße wie Stein, konnte das Argument der Vergänglichkeit, das bei der Holzzeitthese eine so entscheidende Rolle spielte, nicht herangezogen werden. Trotzdem ist es zweckmäßig, mit der Frage zu beginnen, von wann ab eindeutiges Knochengerät im Bestand paläolithischer Kulturgruppen belegt ist. Das ist zweifellos im Jungpaläolithikum der Fall, wo uns eine Fülle fest umschriebener und immer wiederkehrender Typen entgegentritt, und bekanntlich gehört gerade das Knochen- bzw. Geweihgerät zu den Elementen, deren Auftreten zusammen mit der Schmalklingenverwendung und Kunstübung vornehmlich dazu gehört, einen Fundkomplex als jungpaläolithisch einzustufen.

Dies zeigt aber bereits, daß die Frage der Knochengeräte im Altpaläolithikum zumindestens umstritten sein muß. Wir wollen uns in diese Diskussion, die — auch in der gelegentlichen Schärfe der Polemik — große Ähnlichkeit mit der um das „Eolithenproblem" hat, nur so weit einmischen, wie es für die behandelte Frage von Bedeutung ist. K. Absolon (1938, 99 f.) und E. Bächler (1940, 83 ff.) haben das umfangreiche Schrifttum über diese Frage genannt (nachzutragen wäre noch L. F. Zotz 1939, L. Franz 1942 und H. Bächler 1948, 428 ff mit einigen dort angeführten Arbeiten. G. H. Martin 1951 konnte nicht mehr eingesehen werden). Außerhalb der Diskussion stehen angebohrte oder durchbohrte Knochen, — wohl Anhängeschmuck — wie sie gelegentlich im jüngeren Altpaläolithikum vorkommen (z. B. Kraft 1942, 104 Abb. 13), also zweifellos bearbeitet sind, aber kaum Werkzeuge darstellen dürften. Das Problem besteht darin, daß die Unmenge von Knochenstücken, die von den Befürwortern ihres Werkzeugcharakters vorgelegt wurden, in keinem Falle so geformt oder bearbeitet ist, daß von ihren Gegnern nicht nachgewiesen werden konnte, daß ihre Form auch durch mechanischen Druck, Hyänenbiß usw. entstehen könnte; ebenso wie Experimente erwiesen, daß die teilweise Glättung und sonstige scheinbare Zurichtung auch auf mechanische und chemische Ursachen zurückgeführt werden kann. Allerdings hat O. Menghin (1942, 122) noch einmal nachdrücklich auf das Hauptargument E. Bächlers hingewiesen, „daß die Knochengeräte eben nur an den Stellen sich finden, die nachweislich auch andere Anwesenheitsspuren des Menschen einschließen" und den Gegenbeweis verlangt, „daß die gleichen Dinge sich auch in sicher vom Menschen nicht betretenen Höhlen finden". Aber wenn dieser Beweis meines Wissens bisher auch nicht erbracht wurde — bei genauerer Untersuchung fand sich wohl in fast allen diesen Höhlen mindestens ein Steingerät — so bleiben doch manche Zweifel bestehen. Nichts spricht dagegen, daß diese Knochenstücke benutzt wurden. E. Bächler weist

auf ihre besondere Eignung zur Fellzurichtung hin, und L. F. Zotz (1939, 252 und ähnlich 1951, 127), gibt durchaus zu, daß ganz ähnliche Stücke „in jeder Kultur bis tief ins historische Mittelalter hin auftreten", wo sie zweifellos auch als Werkzeuge gebraucht wurden. Aber in diesen späteren Kulturen kommen die Stücke eben nur als vereinzelt verwendete Abfallprodukte neben eindeutig geformten und zugerichteten Knochenwerkzeugen vor! Und wenn L. F. Zotz in diesem Zusammenhang weiter schreibt: „so sind diese Knochen jedenfalls im Sinne einer Kulturbestimmung gänzlich wertlos", dann bestätigt das ebenfalls die Tatsache, daß es eben nicht „Typen" sind, deren Formgebung nicht nur durch eine bestimmte Funktion, die allenfalls durch längere Zeiten dieselbe sein kann, sondern auch durch herstellungstechnische Besonderheiten und letzten Endes wohl auch im „Zeitstil" liegende Elemente bestimmt sein muß. Es bestehen also erhebliche Bedenken gegen die Annahme einer Verwendung von echten Knochenwerkzeugen im Altpaläolithikum. Dies gilt auch für die oft genannten „Knochenwerkzeuge" von der Sinanthropus-Station von Choukoutien, die zwar von einem so hervorragenden Fachmann wie H. Breuil als solche angesprochen wurden, deren Artefaktcharakter nach Untersuchungen W. C. Pei's aber erneut in Frage gestellt ist (Movius 1950 b, 131). Noch mehr gilt dies für die vereinzelt als Artefakte angesprochenen Knochenstücke aus Mitteldeutschland, den Mosbacher Sanden, Mauer bei Heidelberg usw. (Schertz 1940 mit Literaturangaben), auf die sich P. W. Schmidt (1942, 32) beruft. Schon J. Andree (1939, 145 f.) hat diese Stücke nur mit größtem Vorbehalt genannt und ihre Besprechung mit dem — gesperrt gedruckten — Satz geschlossen: „Es ist nicht angängig, auf Grund solcher Funde Knochen für das älteste Werkzeugmaterial des Menschen zu erklären."

O. Menghin (1931, 129) und P. W. Schmidt (1942, 31) haben ferner Befunde aus Nordamerika herangezogen, bei denen in Schichten, die z. T. dem Pliozän oder wenigstens dem älteren Diluvium zugeschrieben werden, Knochenwerkzeuge, aber keine Steingeräte geborgen worden sein sollen. Da neuere Darstellungen der ältesten Kulturen Amerikas (Roberts 1945; Canals Frau 1950) diese Funde nicht einmal erwähnen, dürften sie wohl auch in Amerika mindestens umstritten sein. Daß sie allen bisherigen Vorstellungen vom Zeitpunkt der Einwanderung des Menschen in Amerika widersprechen würden, die ja nicht nur auf archäologischen, sondern ebenso auf anthropologischen und geologischen Erkenntnissen beruhen, braucht wohl nicht näher erörtert zu werden. O. Menghin (1950, 34) hat sich zwar erst kürzlich erneut zu seiner These einer „Knochenkultur" bekannt. Aber wenn es auch heute noch stimmen dürfte, daß die allgemeine Ablehnung dieser Knochenkultur niemals ausführlich begründet wurde (O. Menghin 1942, 122), so dürfte das einmal daran liegen, daß seine eigenen Begründungen den zugegebenermaßen freilich vorwiegend „lithisch" denkenden Paläolithforschern nicht ausreichen konnten, und zum andern daran, daß es die Achtung vor dem Mut und der Genialität seiner Synthese verhinderte, Kritik an Einzelheiten zu üben, ohne ein entsprechendes Gegenbild aufzustellen. Wer aber wollte dieses Wagnis unternehmen? Aber selbst die verhältnismäßig tragfähigste Stütze seiner Theorie, das „alpine Paläolitoikum" (Narr 1951, 113 f.) ist doch eine Erscheinung, die bestenfalls in das Riß-Würm Interglazial zurückdatiert werden kann. Und es ist noch nicht bekannt geworden, daß die rührige Paläolithforschung

Rußlands in der von O. Menghin (1931, 132) postulierten sibirischen Heimat der Knochenkultur entsprechende Funde gemacht hätte.

So bleibt schon bei der Erörterung der Frage nach der Verwendung von Geräten aus Knochen im Altpaläolithikum kaum etwas übrig, worauf man sich mit einiger Sicherheit stützen könnte. Selbst P. W. Schmidt (1942, 30 ff) scheint das indirekt zuzugeben, wenn er schreibt: ... „von einer Knochenkultur dürfte man sicherlich auch bei denjenigen Funden sprechen, in denen neben Knochen- (und Geweih)-Werkzeugen auch solche aus Stein auftreten, aber an Zahl und Bedeutung gegenüber denen aus Knochen (und Geweih) zurücktreten." Abgesehen von den ganz problematischen amerikanischen Funden kann er aber keinen Befund anführen, der aus einer Zeit stammen könnte, aus der sich noch keine Steinwerkzeuge nachweisen ließen. Ferner schreibt er, er habe die „Knochenwerkzeuge" von Choukoutien selbst gesehen (daß es sich um eine Schicht mit „ausschließlicher Knochenkultur" handele, beruht wohl auf einem Irrtum), könne sich „freilich ein fachmännisches Urteil darüber nicht erlauben". So überzeugend scheint also auch ihm der Werkzeugcharakter dieser Stücke nicht gewesen zu sein. Und endlich betont er im ausdrücklichen Gegensatz zu J. Voelker (1934, 30): „noch früher als Knochen ist Holz für die Werkzeuge des ältesten Menschen in Betracht gekommen." Dann hätten wir also die Abfolge: Holzzeit-Knochenzeit-Steinzeit, eine Konsequenz, die dann aber doch nicht ausdrücklich gezogen wurde. Die außerdem allein noch übrig bleibende Konsequenz einer polyphyletischen Kulturentstehung wäre aber bei P. W. Schmidt einigermaßen überraschend.

Wir hätten die kritische Analyse wesentlich kürzer fassen können, wenn nicht die 1947 entdeckten Funde von Makaspansgat in Südafrika nach den ersten Berichten scheinbar einen echten Beleg für eine prälithische menschliche Kultur mit ausschließlicher Knochenverwendung erbracht hätten (Ehgartner 1949; 1950; Heberer 1951 mit weiteren Literaturangaben). Man fand dort in einer Höhle ein Schädelfragment (Hinterhaupt); ferner „Feuerspuren" und zerschlagene Antilopenknochen, die als Werkzeuge angesprochen wurden, mit denen die vorwiegend im Knochenmaterial angetroffenen Affen totgeschlagen worden sein sollen. Die geologische Zeitstellung der Funde ist keineswegs gesichert, da sie von der faunistischen Parallelisierung mit den Phasen der nördlichen Halbkugel abhängt. Während des 4. Sommerseminars für Physische Anthropologie in New-York 1949 „einigte" man sich auf frühes Pleistozän; es kommt aber wohl der ganze Zeitraum von mindestens dem späten Pliozän bis ins mittlere Pleistozän in Frage. Die Problematik beginnt schon beim Fundplatz. Die bisher ältesten Belege menschlicher Anwesenheit in Höhlen stammen frühestens aus dem Mittelpleistozän (Choukoutien,? Castillo); alle älteren Werkzeugfunde stammen aus dem Freiland. Es ist eine noch kaum diskutierte Frage, ob dies geologische Gründe hat (Abtragung der älteren Höhlen im „Großen Interglazial"), oder ob das Aufsuchen der Höhlen eine Kulturerscheinung ist. Jedenfalls passen die südafrikanischen Höhlenfunde nicht in das bisherige Bild. Das Schädelfragment ist in einer Reihe von Merkmalen eindeutig hominid. W. Ehgartner (1949, 12) hält es sogar für fraglich, ob es überhaupt zu den übrigen Australopithecinen zu stellen ist. Aber er läßt diese Zuordnung auf Grund der Schädelmorphologie noch offen, macht sie vielmehr vom Nachweis von

Feuer- und Werkzeuggebrauch abhängig. „Ob indessen die gefundenen Spuren von Feuer sowie die quasi von menschlicher Hand zugeschlagenen Tierknochen einer weiteren Überprüfung von Herkunft und Ursache standhalten und wie weit sie mit dem Schädelfragment überhaupt in unmittelbaren Zusammenhang gebracht werden dürfen, sind Fragen, die hier nicht näher diskutiert werden sollen; dazu werden sich in erster Linie Prähistoriker zu Worte melden müssen" (Ehgartner 1949, 2). Was die Feuerspuren betrifft, so weist mich freundlicherweise G. H. R. v. Koenigswald (briefl. Mitt. vom 27. 1. 52) auf die Stellungnahme wohl des besten Kenners südafrikanischer Verhältnisse, R. Broom (1950, 74), hin, der im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Ausgräber R. Dart schreibt: „I, unfortunately, do not agree with him that there is any satisfactory evidence that he made fire, ..." G. H. R. v. Koenigswald schreibt ferner, er habe das Material 1951 in Händen gehabt, aber „nichts gesehen, was auf den Gebrauch von Feuer oder Werkzeugen deuten würde. Die Knochen haben oft ein kleines schwarzes Manganhäutchen, das man nur zu leicht mit kohliger Substanz verwechseln kann; auch die zerbrochenen Knochen scheinen mir kein Menschenwerk zu sein .... Auch die eingeschlagenen Affenschädel finde ich nicht beweisend, hier sind möglicherweise Vögel am Werk gewesen." Damit dürfte auch dieser Befund vorläufig als einziger Beleg für eine „Knochenzeit" ausscheiden, auf den sich auch H. Kothes (1950) „prälithische Steppenjägerkultur" allein stützt. Allerdings muß betont werden, daß er die aufgetauchten Zweifel an der Deutung der Befunde von Makapansgat wohl noch nicht kennen konnte. Das gleiche gilt für die neueren Ausführungen von F. Wiegers (1950).

Aber auch unabhängig davon muß man der These einer „prälithischen Knochenzeit" gegenüber noch weitere Bedenken äußern. Ist der Stein nicht viel leichter als Werkzeug zu verwenden als der viel schwerer zu bearbeitende Knochen? Womit will man überhaupt Knochen bearbeiten, wenn nicht mit Stein? Aus diesem Grunde spricht sich auch R. Pittioni (1951, 79) gegen eine reine „Knochenkultur" aus. Und ist es nicht nur ein Rest sonst längst überholten „Entwicklungsdenkens", daß man sich den „Übergang" zur bewußten Werkzeugherstellung nur in der Langsamkeit geologischer Zeitordnungen vorstellen kann?

Wir wollen uns nicht in Spekulationen um „Ursprünge" verlieren. Noch sind die „Anfänge" unklar genug. Begnügen wir uns vorläufig mit ihrer weiteren Erhellung. Der früheste Mensch tritt uns entgegen durch Spuren von Werkzeugherstellung und wohl auch Feuernutzung als Zeichen seiner Arbeit und seines Schöpfertums. Und am Kriterium des bewußt geformten und zugerichteten Werkzeuges muß unbedingt festgehalten werden. Ein Stock, den ein Affe einmal benützt, ist kein Werkzeug; ebenso wie ein einzelnes Symbolzeichen kein Buchstabe ist. Stein, Holz und Knochen boten sich dem Frühmenschen als Werkzeugmaterial an. Ob er Knochen schon im Altpaläolithikum bearbeitete, ist sehr fraglich — zumindesten nicht eindeutig erwiesen. Holz wurde höchstwahrscheinlich von Anfang an mitverwendet. Die ältesten nachweisbaren Werkzeuge aber sind aus Stein.

LITERATUR

K. Absolon 1938: Die Erforschung der diluvialen Mammutjägerstation von Unter-Wisternitz an den Pollauer Bergen in Mähren. Arbeitsbericht über das 2. Jahr 1925.

K. D. Adam 1951: Der Waldelefant von Lehringen, eine Jagdbeute des diluvialen Menschen. Quartär V, 79—92.

W. Adrian 1948: Die Frage der norddeutschen Eolithen.

J. Andree 1939: Der eiszeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen.

E. Bächler 1940: Das alpine Paläolithikum der Schweiz. Monographien zur Ur- und Frühgeschichte der Schweiz, Bd. 2.

H. Bächler 1949: Wildkirchli, Drachenloch und Wildenmannlisloch in: Urgeschichte der Schweiz, hrsg. von O. Tschumi, Bd. 1, S. 409—450.

H.-G. Bandi 1947: Die Schweiz zur Rentierzeit.

H.-G. Bandi 1950: Die Frage eines Zusammenhanges zwischen dem Magdalénien und der Eskimokultur. 40. Jahrbuch der SGU 1949/50 S. 75—92.

A. Bielenstein 1907/18: Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten.

K. Birket-Smith 1948: Geschichte der Kultur.

S. Brodar 1938: Das Paläolithikum in Jugoslawien. Quartär I, 1938, 140—172.

R. Broom 1950: Finding the Missing Link.

S. Canals Frau 1950: Prehistoria de América.

V. G. Childe 1950: Prehistoric Migrations in Europe.

W. Dehn 1941: Kataloge West- und Süddeutscher Altertumssammlungen VII, Kreuznach, Teil I: Urgeschichte des Kreises.

W. Ehgartner 1949: Zur Stammesgeschichtlichen Einstufung von Australopithecus Prometheus Dart. MAGW Bd. LXXVIII -LXXIX S. 2—14.

W. Ehgartner 1950: Fossile Menschenaffen aus Südafrika: Australopithecinae. MAGW LXXX, 157—212.

A. Fietz 1926: Prähistorische Holzkohlen aus der Umgebung Brünns. (I. Teil.) Planta II, 1926 S. 414—423.

R. Forrer 1927: Rhinocéros de Merck et Outillage de Bois découverts dans un abri du Paléolithique ancien à Spichern près Forbach. Cahiers d'Archéologie et d'histoire d'Alsace — Anzeiger für elsässische Altertumskunde, XVIII, 69—72, S. 1—14.

O. Fraas 1867: Die neuesten Erfunde an der Schussenquelle bei Schussenried. Jahreshefte des Vereins für vaterländ. Naturkunde in Württemberg, XXIII/1867, S. 48—74.

L. Franz 1942 Paläolithzweifel. PZ XXXII-XXXIII, Bd. 1941/42, S. 297—303.

H. Freising 1951: Neue Ergebnisse der Lößforschung im nördlichen Württemberg. Jahreshefte d. geolog. Abt. des Württ. Statistischen Landesamtes I, 1951, S. 54—59.

D. A. E. Garrod and D. M. A. Bate 1937: The Stone Age of Mount Carmel I. Excavations at the Wady el-Mughara.

D. A. E. Garrod 1938: The Upper Palaeolithic in the light of recent discoveries. Proceedings of the Prehistoric Society IV, S. 1—26.

D. A. E. Garrod 1949: Finding the earliest realistic portrait in the history of Man. The Illustrated London News, July 16, 1949, 91 f.

W. Gieseler 1951 a: Paläolithische Holzwaffen. „Aus der Heimat" 59, 1951, H. 2, 33—39.

W. Gieseler 1951 b: Die süddeutschen Kopfbestattungen (Ofnet, Kaufertsberg, Hohlestein) und ihre zeitliche Einreihung. „Aus der Heimat" 59, 1951, S. 291—298.

A. E. van Giffen — A. Bohmers 1949: Toepassing van het hout in het voorhistoriske Europa, gedurende het Palaeolithicum en Mesolithicum. In: Boerhave Beekmann: Hout in alle Tijdien. I, Deventer 1949, 235—266.

K. Gorjanovič-Kramberger 1906: Der diluviale Mensch von Krapina.

K. Gorjanovič-Kramberger 1910: Über ein vermutliches Feuerholz der homo primígenius aus Krapina. Verhandlungen d. Ges. dt. Naturforscher und Ärzte. 81. Versammlung zu Salzburg 19.—25. Sept. 1909, 2. Teil, 1. Hälfte, Leipzig 1910, p. 211—213.

K. Gorjanovič-Kramberger 1913: Zivot i kultura diluvijalnoga čovjeka iz Krapine u Hravatskoj. (Hominis diluvialis e Krapina in Croatia vita et cultura.) Opera Academiae

scientiarum et artim Slavorum meridionalium. XXIII, Zagreb.
A. Götze 1925/26: Artikel „Feuer" in: Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte Bd. 3, 1925 S. 278 f. und Artikel „Holz", ebenda Bd. 5, 1926 S. 354 f.
M. Gusinde 1948: Urwaldmenschen am Ituri.
W. U. Guyan 1950: Beitrag zur Datierung einer jungsteinzeitlichen Gräbergruppe im Kanton Schaffhausen. 40. Jahrbuch der SGU 1949/50, S. 163—192.
J. Haekel 1951: Zum Totemismus der afrikanischen Pygmäen. Zeitschr. f. Ethnologie 76, 157—188.
F. Hančar 1942: Probleme der jüngeren Altsteinzeit Osteuropas. Versuch einer Systematisierung. Quartär IV, S. 125—186.
F. Hančar 1950: Der jungpaläolithische Wohnbau und sein Problemkreis. MAGW LXXX, S. 86—100.
G. Heberer 1951: Grundlinien in der pleistozänen Entfaltungsgeschichte der Euhomininen. Quartär V, 50—78.
K. Hescheler und E. Kuhn 1949: „Die Tierwelt" in Urgeschichte der Schweiz, hrsg. von O. Tschumi, Bd 1, 121—368.
G. Hörner 1927: Die Waldvölker, Petermanns Mitteilungen, Erg.-Heft 192.
K. A. Jacob-Friesen 1949: Großwildjäger des Eiszeitalters in Niedersachsen. Kosmos 45/1949, H. 11, 408—412.
F. Keiter 1938: Vorzeitrassen und Naturvölker. Rasse und Kultur Bd. II.
F. Klute 1951: Das Klima Europas während des Maximums der Weichsel-Würm-Eiszeit und die Änderungen bis zur Jetztzeit. Erdkunde Bd. 5, 1951, 273—283.
H. Kothe 1948 a: Die Wirtschaftsstufen und ihre zeitliche Eingliederung. „Die Nachbarn", Jahrbuch für vergleichende Volkskunde, 1. Bd., 71—111.
H. Kothe 1948 b: Völkerkundliche Beiträge zur Ethnohistorie. Forschungen und Fortschritte 24/1948, 273—275.
H. Kothe 1950: Periodisierungen der Völkergeschichte. Urania 13, 1950, 369—375 und 413 bis 418.
G. Kraft 1942: Der Urmensch als Schöpfer.
L. S. B. Leakey 1938. Excavations at Njoro, Kenya. „Nature", Vol. 142, 1938, 319 f.
M. D. and L. S. B. Leakey 1950: Excavations at the Njoro River Cave. Stone age cremated Burials in Kenya Colony.
E. Linckenheld 1929: Bericht über die Fortschritte der Vor- und Frühgeschichtlichen Forschung in Lothringen 1912—1928. 17. Bericht der RGK 1927, 108—153.
K. Lindner 1937: Geschichte des deutschen Weidwerks. I. Die Jagd der Vorzeit.
M. Loehr 1952: Zur Ur- und Vorgeschichte Chinas. Saeculum 3. Jg. 1952, 15—55.
G. Henri Martin 1951: La place de l'os dans l'outillage du paléolithique inférieur de Fonté chevade. Comptes rendus des Séances de l'Académie des Sciences Paris T. 233, 1951, 1478—80.
Th. D. McCown and A. Keith 1939: The Stone age of Mount Carmel. II. The fossil human remains from the Levalloiso-Mousterian.
O. Menghin 1931: Weltgeschichte der Steinzeit.
O. Menghin 1942: Besprechung von E. Bächler 1940 in WPZ 29/1942, 121—123.
O. Menghin y M. Bórmida 1950: Investigaciones Prehistóricas en Cuevas de Tandilia (Prov. de Buenos Aires). Ruña, Vol. III, 1950, 5—35.
H. L. Movius 1950 a: A wooden spear oft third interglacial age from Lower Saxony. Southwestern Journal of Anthropology 6, Nr. 2, 1950, 139—142.
H. L. Movius 1950 b: Zur Archäologie des Unteren Paläolithikums in Südasien und im Fernen Osten. MAGW LXXX 1950, 101—139.
W. R. Müller-Stoll 1936: Untersuchungen urgeschichtlicher Holzreste nebst Anleitung zu ihrer Bestimmung. PZ XXVII Bd. 1936, 3—57.
K. J. Narr 1951: Karten zur älteren Steinzeit Mitteleuropas. Archaelogia Geographica II, 1951, 111—120.
E. Neeb — O. Schmidtgen 1924: Eine altsteinzeitliche Freilandraststelle auf dem Linsenberg bei Mainz. Mainzer Zeitschrift XVII—XIX, 1921/24, 108—111; Archäolog. Teil

(Neeb), 111—112: Geolog. u. Paläont. Teil (Schmidtgen).
E. Neeb 1924: Eine paläolithische Freilandstation bei Mainz. PZ XV, 1924, 1—8.
W. Nippold 1936: Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südostasiens. Bd. 1 = Studien zur Völkerkunde Bd. 11.
J. Nüesch 1896: Die prähistorische Niederlassung am Schweizersbild bei Schaffhausen. Neue Denkschriften der Allgemeinen Schweizerischen Gesellschaft für die gesamten Naturwissenschaften, Bd. XXXV, N. F.
K. P. Oakley 1949: Man the toolmaker.
H. Obermaier 1912: Der Mensch der Vorzeit.
H. Obermaier 1924: Fossil man in Spain.
H. Obermeier 1928: Die ältere Steinzeit. J. Schranil: Die Vorgeschichte Böhmens und Mährens: 1—34.
H. Obermaier 1931: Urgeschichte der Menschheit. Geschichte der führenden Völker I, 145 bis 347.
E. Peters 1931: Die Heidenschmiede in Heidenheim a. Br. Fundberichte aus Schwaben N. F. VI und als Sonderdruck.
J. Petrbok 1922: Neue Spuren des pleistozänen Menschen in Böhmen. WPZ IX. Jg. 1922, 103—105.
L. Pfeifer 1912: Die steinzeitliche Technik und ihre Beziehungen zur Gegenwart.
R. Pittioni 1950: Beiträge zur Geschichte des Keramikums in Afrika und im Nahen Osten. Prähistorische Forschungen H. 2.
R. Pittioni 1951: Neue Ergebnisse der Steinzeitforschung II, Neolithikum. Anzeiger für die Altertumswissenschaften Bd. IV, Spalte 79—86.
G. Riek 1934: Die Eiszeitjägerstation am Vogelherd im Lonetal. I. Die Kulturen.
F. H. H. Roberts 1945: The New World Palaeo-Indians. Ann. Rep. Smithonian Inst. for 1944, 403—433.
A. Rust 1937: Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meiendorf.
A. Rust 1942: Eine notwendige Stellungnahme. Quartär IV, 1942, 197—227.
A. Rust 1943: Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor.
A. Rust 1950: Die Höhlenfunde von Jabrud (Syrien).
A. Rust 1951 a: Préhistoire du Nord-Ouest de l'Europe à la fin du temps glaciaires. l'Anthropologie T. 55, 205—218.
A. Rust 1951 b: Über die Kulturentwicklung des endglazialen Jungpaläolithikums in Nordwesteuropa in: Festschrift für Gustav Schwantes, 48—58.
R. de Saint-Périer 1932: L'art préhistorique.
M. R. Sauter 1945: Essai sur l'histoire de la perle à ailette. 35. Jahrbuch der SGU 1944, 118—124.
M. R. Sauter 1948 Préhistoire de la Méditerranée.
W. Soergel 1922: Die Jagd der Vorzeit.
P. Schebesta 1938: Die Bambuti- Pygmäen von Ituri. Bd. 1.
E. Schertz 1940: Ein Knochengerät aus den Welslebener Kiesgruben. Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit, Jg. 16, 234—236.
K. Schirmeisen 1932: Zur Frage der altsteinzeitlichen Besiedlung des Lateiner Berges. Sudeta VIII, 1—3.
P. W. Schmidt 1942: Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung ältester Menschheitsgeschichte (Vortrag, gehalten in der Naturforsch.-Ges. von Bern, den 14. 3. 1941). Mitteilungen der Naturforsch.-Ges. von Bern aus dem Jahre 1941, 27—72.
H. Schwabedissen 1951: Das Vorkommen des Magdalénien im Nordwesteuropäischen Flachland. Eiszeitalter und Gegenwart, Jahrbuch der Deutschen Quartärvereinigung, Bd. 1, 1951, 152—65.
V. J. Tolmatchov 1929: Sur le paléolithique de la Mandchourie. Eurasia septentrionalis antiqua IV, 1—8.
R. Vaufrey 1931: Les progrès de la paléonthologie humaine en Allemagne. l'Anthropologie T. XLI, 517—551.

J. Voelker 1934: Knochenartefakte des Homo heidelbergensis. Forschungen und Fortschritte X, 29 f.
E. Vogt 1937: Geflechte und Gewebe der Steinzeit. Monographien zur Ur- und Frühgeschichte der Schweiz, Bd. I.
W. Volz 1942: Die Besitznahme der Erde durch das Menschengeschlecht.
W. Volz 1951: Die geographischen Grundlagen der menschlichen Rassenbildung. Saeculum II, 10—45.
O. Völzing 1941: Die Grabungen am Hohlestein. Wissenschaftl. Akademie Tübingen, 1, 1937/39, 94—101.
W. Weiler 1951: Überblick über die altsteinzeitlichen Funde im westl. Mainzer Becken. Mainzer Zeitschrift 44/45, 1—9.
R. Wetzel 1951: Gegenwart und Urzeit im Lonetal bei Ulm. Schwäbische Heimat. Jg. 1, H. 6, 257—264.
F. Wiegers 1928: Diluviale Vorgeschichte des Menschen. Bd. 1 Allgemeine Diluvialprähistorie.
F. Wiegers 1950: Das Ende des Eolithenproblems. Forschungen und Fortschritte 26, 49 f.
P. Woldstedt 1950: Norddeutschland und angrenzende Gebiete im Eiszeitalter.
F. E. Zeuner 1950: Dating the past.
L. F. Zotz 1928: Die paläolithische Besiedlung der Teufesküchen am Ölberg beim Kuckucksbad. PZ XIX, 3—53.
L. F. Zotz 1939: Das Problem urtümlich bearbeiteter oder natürlich umgeformter altsteinzeitlicher Knochen, vorgeschichtskundlich und naturwissenschaftlich gesehen. Zentralblatt für Mineralogie, Geologie und Paläonthologie 1939, Abt. B, 251 ff.
L. F. Zotz 1944: Altsteinzeitkunde der Südostalpenländer. Archiv für vaterländ. Geschichte und Topographie, hrsg. vom Geschichtsverein für Kärnten, 29. Bd.
L. F. Zotz 1951: Altsteinzeitkunde Mitteleuropas.

(abgeschlossen Juni 1952)

E. F. Podach, Paris

HAARFARBE UND STAND

Ein aktualistischer Beitrag zur Ethnologie des Schönen

„Da die Menschen fähig sind, alles zu denken, und sich blindlings den Ausschweifungen ihrer Gedanken zu überlassen, so werden ihre Handlungen sehr oft von den Anfällen der Raserei und dem vorübergehenden Eigensinn diktiert, welcher diejenigen in Verzweiflung bringt, die davon den Grund angeben oder die Ursachen entwickeln wollen; aber diese Handlungen werden Beispiele und diese zu tyrannischen Autoritäten. Das ist die allgemeine Quelle von soviel beschwerlichen Gewohnheiten, die ohne allen Nutzen den gesunden Verstand beleidigen, als da sind, die Nase zerquetschen, die Fußsohlen schmälern, den Körper am Unterleib schmieren, den Kopf platt, rund oder eben machen, die Ohren, Backen, Lippen und Nase durchbohren, die Länge des Halses verkürzen, die Ohrläppchen verlängern, einige Gelenke von Fingern abhauen, sich eines Hodens berauben, eine Haut abstreifen, einige Zähne ausreißen, sie schärfen, dem Leibe alle Haare nehmen, die Augenwimper niederschlagen, die Augenbrauen ausreißen, den Bart sich ausraufen, die Haut kerben, in sie Figuren schneiden, in die Haut des Gesichts Kieselsteine eintünchen, in das Fleischige des Hintern schöne Blumen oder Nadeln legen, sich verbrennen, sich einander auffressen und moralische Abhandlungen über die Wohlgewogenheit und christliche Liebe schreiben." Der Kanonikus von Xanten, der gelehrte *Cornelius de Pauw* — den Friedrich II. gerne als Kultusminister nach Berlin gezogen hätte — übersah, als er dies 1768 schrieb, daß die von ihm bloßgestellten Handlungen ihren Zweck erfüllen. Sie machen Plage zur gesellschaftlichen Wohltat, Unsinn zur sozialen Vernunft, Lüge zur herrschenden Wahrheit, verbrecherischen Unfug zur öffentlichen Moral, vor allem das Häßliche zur geltenden Schönheit.

Körperdeformierungen und andere Verschönerungsmaßnahmen mit ähnlichen Effekten führen auf dem Wege des Häßlichen zum obersten Ziel sozialen Strebens: zum Ansehen. Doch gibt es auch Schönes. Man streitet wohl darüber, worin es besteht. Einigkeit herrscht nur darüber, daß dem Schönen ein Prestigewert eigen ist. Einigkeit macht vom Irrtum nicht frei. Alles „Schöne" im Sinne eines gesellschaftlichen Phänomens mußte erst Prestige haben, um zur Schönheit zu werden.

1

E. Rosselet, der Bearbeiter der isländischen Literatur im 31. Band der von *J. S. Ersch und J. G. Gruber* herausgegebenen Allgemeinen Encyklopädie, maß 1855 dem Gedicht von der Entstehung der Stände, Rigs Bulla oder Rigsmal genannt, noch keine besondere Bedeutung zu. „Im Codex Wormianus der (Snorra) Edda be-

findet sich das Rigsmal, auch Rigspatir genannt. Der Ase Rigr wandelt auf der Erde, kommt erst zu einem Paare, Ai und Edda, welches die Armut repräsentiert und zeugt mit ihr Thral (den Knecht), einen mißgestalteten Burschen, der sich mit Thyr (der Magd) vermählt. Er geht dann weiter und kehrt bei einem zweiten Paare ein, Afi und Amma, und zeugt mit letzterer den Karl (freien Mann), der sich mit Snör vermählt. Endlich kommt er zu Faddir und Moddir und zeugt hier Jarl, welcher Erna zur Frau erhält. Von allen Diesen geht eine entsprechende Nachkommenschaft aus. Das Lied, eine symbolisch-mythologische Darstellung der Entstehung der drei Stände: der Knechte, Freien und Edlen, ist kräftig und gut, wenn es auch gerade nicht zu den ältesten zu zählen sein möchte."

Der eigentliche „Entdecker" des Gedichts vom Rig war *Wilhelm Wackernagel.* In seiner Abhandlung „Die Farben- und Blumensprache des Mittelalters" (1863) hat er sich nicht begnügt, das Gedicht als eine mythologisierende Darstellung hinzunehmen, sondern stellte die Frage nach dem Wahrheitskern der Schilderung der Entstehung der Stände im Rigsmal. Seine Antwort verrät offenkundig die Wirkung des kurz vorher erschienen „Essay sur l'inégalité des races humaines" (1853—55) des *J. A. Graf von Gobineau:* „Fand unsere Urzeit die Abstufung der Stände wirklich mit solcher Farbenabstufung verknüpft (und man wird das annehmen müssen, wenn nicht dem Mythus aller geschichtliche Boden entzogen werden soll), so kann die Ursache derselben nur ein Rassenunterschied gewesen sein: der Mythus läßt jedoch diese Betrachtungsweise dichterischer ganz beiseite: er gewährt darin nur ein Aufsteigen zu immer höherer Wohlgestalt, und zuoberst steht ihm das lichte Weiß. Wir haben soeben vernommen, wie dem Altertum Weiß und Schön in Einem zusammenfielen."

Die rassische Deutung des Rigsmal wurde indessen kein Gemeingut. In dem weitaus verbreitetsten Buch über die germanische Sagenwelt am Ende des vorigen Jahrhunderts, in dem ersten Band des dreibändigen „Unsere Vorzeit" von *W. Wagner* wird Rigsmal (Rigsthula) zusammen mit dem Hyndla-Lied zu den unwichtigsten Stücken der Sämund-Edda gezählt und die Schilderung der Entstehung der Stände als eine naive Erzählung angesehen.

Umso üppiger schoß später der vermeintlich rassische Grundgedanke des Rigsmal ins Kraut. Der Bonner Historiker *Fritz Kern* hat in seinem kultur- und rassengeschichtlichen Versuch „Stammbaum und Artbild der Deutschen" (1927) den Rigsmal als Niederschlag altnordischen Rassendenkens gewertet. Wenn das die Ansicht eines anerkannten Gelehrten war, kann es nicht verwundern, daß andere es noch besser wußten. Im Kommentar zu seiner — der neuesten — Edda-Übertragung (1939) sieht *Otto Hauser* im „Gedicht von Rig" geradezu einen anthropologischen Bericht. „Es behandelt die Entstehung der Stände, die sie [die Edda] nach Rasse und Wesen noch scharf geschieden vorführt: die Unfreien (Thraele) schwarz und häßlich, die Gemeinfreien (Karle) frisch gefärbt, rothaarig, die Edlen (Jarle) hellblond und mit blitzenden Augen, die Unfreien in niedriger Arbeit, die Gemeinfreien zumeist Bauern, die Weiber überheblich, aber auch tüchtig, die Edeln stolz und edel und ganz dem Kriege, der Jagd und vornehmen Vergnügungen hingegeben, dem Sport und dem Schachspiel (Zabel)." Ganz unbedenklich werden Geschichtlichkeit und anthropologische Treue der Schilderung vorausgesetzt: „Die

Kennzeichnung der niederen Rasse ist vortrefflich." *Kurt Holler*, Professor der Rassenbiologie an der Universität Göttingen, schrieb in einem dem altgermanischen Bauerntum gewidmeten Buch 1942 über das Merkgedicht von Rig: „Eine deutlichere und eingehende rassische Schilderung der Knechte der heidnischen und germanischen Freibauern ist wohl kaum möglich." — „Der unfreie Knecht war fremdrassig." — „Es ergibt sich die Tatsache, daß wir in Nordgermanien — wie auch sonst im Gebiete seßhaften germanischen Bauerntums — bis in das Mittelalter hinein eine ausgesprochene rassische Schichtung finden, die wie die ‚Rigsthula' ergibt, offenbar als gottgewollt empfunden und entsprechend geachtet wurde."

Sogar die Rasse der Knechte glaubte man durch Auswertung „rassenkundlicher Zeugnisse" des Liedes vom Rig ermitteln zu können. *Lothar Herdt* (1934) hat in einer philologisch-anthropologischen Studie über das altisländische Schrifttum die Frage erörtert, ob nicht Lappen im alten Island die Sklavenschicht gebildet hätten. Zu dieser Meinung war *Eugen Fischer* auf Grund der Kennzeichnung der Knechte im Rigsmal gelangt. Auch der frühere Berliner Germanist und Islandforscher *Gustav Neckel* hielt es in diesem Zusammenhang für höchst wahrscheinlich, daß die Lappen die Sklaven der mittelalterlichen Norweger stellten. Für die Vertreter der Lappenthese handelte es sich um eine sehr ernste Sache.

Im Jahre 1918 glaubte der Bostoner Anthropologe *E. A. Hooton* anläßlich der Untersuchung altisländischer Skelettreste bestimmte eskimoide Eigenschaften feststellen zu können. Er meinte, sie müßten von rückgewanderten normannischen Kolonisten herstammen, die sich in Grönland mit Eskimo vermischt hatten. Schon Mai 1910 hat Vilhjálmur Stefánson im zentralen Wohnraum der Eskimo westlich der Mündung des Kupferminenflusses an der Delphin- und Unionstraße (an der kanadischen Küste gegenüber den Viktoria-Inseln) „blonde" Eskimo gefunden und ihre nichtmongolischen Merkmale normannischer Blutzufuhr zugeschrieben. Der größte zeitgenössische Kenner der Frage, *Fridtjof Nansen*, hat sich schon 1911 dieser Auffassung angeschlossen, die seither auch durch die Ausgrabung einstiger Wikinger-Siedlungen in Grönland (*Poul Nörlund*, seit 1924) gestützt ist.

Während in der Vermischung der Siedler (Normannen) mit den Eingeborenen (Eskimo) auch *Georg Friederici* (1939), eine völkerkundlich wie kolonialgeschichtlich selbstverständliche Tatsache sah, wurde derlei von der Günther-Fischer-Schule als eine geradezu beleidigende Zumutung empfunden. Die angeblich mongoloiden Knechte des Rigsmal mußten mit ihren „langen Fersen" („langen Hacken", E. Fischer) in die Bresche springen, um die Rassenehre der in die Heimat zurückgekehrten Grönland-Isländer zu retten.

2

Berufene schätzen den Quellenwert der Götterlieder für die Erkenntnis altnordischer Zustände recht gering ein. Insbesondere die allerjüngste Schicht, zu der das Alvislied, das Hyndlalied, das Lied vom Svipdag und das Lied von Rig gehören, rechnet man zu jener altisländischen Gelehrtenpoesie, die sich in mythischen Umschreibungen, in Namenlisten und etymologischen Spielereien ergeht. Es heißt bei

Friedrich Ranke (1928): „Das Lied von Rig, dem Stammvater der Menschen, der über die Erde wandernd mit drei Frauen die Stammväter der drei Stände zeugt, den Knecht, den Bauern und den Jarl, ist ein Gedicht, das einen wesentlichen, wenn nicht seinen wesentlichsten Zweck in der Aufzählung von allerlei neugebildeten Namen, beziehungsweise Scheinnamen sieht, denn von jedem der drei Stammväterpaare führt es die Kinder mit Namen an, die der Ehe entsprossen: ‚Knecht und Magd hausten behaglich und hatten Kinder; die Knaben hießen Kuhbursch, Polterer, Klobig, Krummer, Kebser, Faulpelz, Klotz, Knickebein, Querkopf, Wolfsbalg, Brummer, Dickwanst; die Töchter hießen Trampel, Dicke, Kranichstelze, Küchennase, Fetzenschürze und Feistwade, Hausmagd, Hastig und Holzstange.' Ebenso werden dann die, allerdings edleren, Namen der Kinder des Bauern und des Adligen aufgeführt; ein deutliches dichterisches Gegenstück zu den Wortlisten in Snorris Lehrbuch der Dichtersprache."

Doch wollen wir von der Geschichtlichkeit des Rigsmal nicht absehen. Nur muß, bevor mythische Darstellungen auf ihre Historizität geprüft werden können, die Frage entschieden sein, was war Sinn und Zweck des betreffenden Mythus. Denn jeder Mythus ist in erster Linie auf die Verklärung, nicht auf die Erklärung von Gegebenheiten aus. Erst im Lichte der verklärenden Absicht enthüllen die mythisch geschilderten Zustände und Geschehnisse ihren Gehalt an Wahrheit und Wirklichkeit.

In der Zeit, auf die das Lied von Rig zurückgreift, zerfiel das Volk in Geburtsstände. Herrschaft und Dienst, Reichtum und Armut, der Einzelnen ganzes Wohl und Wehe waren geburtsrechtlich vorherbestimmt. Der „Rigsmal-Mythus" verfolgt die Absicht, einem bestehenden (fortwirkenden oder rückersehnten) Zustand gleichsam die verfassungsmäßige Grundlage zu geben, indem er die Standesunterschiede durch ein einmaliges Urereignis einsetzen läßt und dadurch als verbindlich hinstellt. Der Vorrang der Höheren wird nachdrücklich erblich legitimiert, ihre Stellung durch Mehrung ihres Abstammungsprestiges gefestigt. In dieser Hinsicht ist zweifellos Rigsmal sowohl ein mythologisierendes als auch historisierendes Gedicht. In einer bestimmten Phase gesellschaftlich-politischer Entwicklung ist es ja überhaupt das bevorzugte Anliegen der Mythendichter und Sagenerzähler, die Unterschiede der Stände durch Vorzeitbelehrung auf die jenseits der Geschichte liegende rechtsschöpferische Verschiedenheit der Geburt zurückzuführen. Mit der dichterischen Umschaffung des in der Realität machtbedingt Gewordenen in eine mythisch entrückte unzeitliche Rechtsinstitution erfüllt diese Kunstgattung ihre wichtigste soziale Funktion innerhalb der ständischen Ordnung.

Mythen nehmen die späteren Rechts- und Geschichtswerke vorweg. Daß ihre Urheber dabei allein einer inneren Berufung gehorcht hätten, wäre eine allzu romantische Annahme. Infolge ihrer Abhängigkeit dichteten die Skalden und Barden, Adelsänger und Hofpoeten in der Regel sogar in direktem Auftrag. Seitdem der große Harald Harfagr von Norwegen in seinem Hofe Skalden in Ehren gehalten hat, blieb es Sitte in den Nordlanden, daß kein Fürst und kein Edler ohne Sänger war. „Wer für den Skalden Ohren hatte, hatte eine Zunge für seinen Ruhm" *(Karl Weinhold,* 1856).

Bei allen wichtigen Unternehmungen mußten Sänger zugegen sein, damit sie alles

sahen, was der Fürst tat, um es dann gehörig und wahrhaft preisen zu können. Sie dichteten — wie die vier Skalden Olaf des Heiligen im Treffen gegen Knut von Dänemark — gleich nach der Schlacht ein paar Weisen, die sofort in den Mund der Männer übergingen. Die Skalden zogen singend und sagend von Hof zu Hof, überall gern gesehen, beschenkt und geehrt, denn ohne sie gab es keinen weitschallenden und bleibenden Ruhm. An der Herrschaftstechnik haben Jahrtausende wenig geändert. War Correspondents und PK-Berichter in der Umgebung der Generäle im Kriege und Pressechefs der Regierenden im Frieden sind keine neuen Einrichtungen.

Vor allem bieten seit jeher Mythen in Vers wie Prosa — die pseudowissenschaftliche eingeschlossen — wirksame Instrumente der politischen Propaganda und die Führerschicht verstand es stets, sich ihrer zu bedienen. Was im Rigsmal über die Stände erzählt, gereimt und gesungen worden ist, war das, was die Höheren von sich hören wollten und die Anderen von ihnen glauben sollten. Folgerichtig endet auch die spätere Weiterführung des Gedichts von Rig in einer Herleitung des dänischen Königtums aus der Steigerung der Edelart der Edlen.

3

Ihre sozial-apologetische Tendenz verrät Rigsmal schon durch die plumpe Unbeholfenheit der Konstruktion. Äußerlich überliefert ist das Gedicht in einer ziemlich verworrenen Form. Mehrere Stücke sind versprengt, verschiedene Stellen fehlen. Worauf es aber hier ankommt, ist der Mangel an innerer Folgerichtigkeit des Aufbaues. Das Gedicht gibt eine primitive Münchhauseniade. Die Stände ziehen sich sozusagen an den eigenen Haaren aus dem Sumpfe ihrer vorgeschichtlichen Vergangenheit. Die Kärglichkeit des Inhalts ist peinlich. Und auch die rohe Durchführung sollte, wenn man bedenkt, was alles an Großem, Tiefem, Edlem bis dahin schon in der Welt gedichtet worden war, jene beschämen, die auf solche Produkte des Zweckfabulierens ihre völkische Ehre setzten, bei aller Achtung vor der Stabreimtechnik.

Die „Rassentheorie" der Edda ist auf einem Zirkelschluß aufgebaut. Die Dichtung läßt aus dem Schoß der Magd, der Freisassin und Adligen die Ersten der drei Stände entsprießen. Schon *Andreas Heusler* hat in seinen Anmerkungen zur Edda-Übertragung von *Felix Genzmer* (1920) beim Merkgedicht von Rig die Warnung vorangestellt: „Man beachte, wie immer schon die Elternpaare, auch die Bräute der drei Standesvertreter, nicht nur der von Rig Erzeugte, die ständischen Merkmale tragen!"

Anthropologische oder soziologische Überlegungen standen aber den Dichtern der Edda weltenfern. Sie sangen das Lob ihrer Herren und gaben ihrer Erscheinung die Weihe besonderer Abkunft. Sie hatten verschiedene Klischees zur Hand. Alle literarischen Überlieferungen ähnlicher Art preisen die helle Haut, rosigen Wangen, blonden Haare und die Edelgestalt der Herrschenden als Zeichen ihrer angestammten — wie man nachträglich präzisierte: „nordischen" — Artung. Ganz selbstverständlich wird dabei jetzt vorausgesetzt, daß dieser Menschenschlag eine natur-

gegebene Schönheit verleiblichte. Von vornherein zweifellos erscheint jedoch lediglich, daß die Oberschicht großen Wert darauf gelegt hat, von ihren Dichtern so besungen zu werden, wie sie der Mitwelt, nebenbei auch der Nachwelt erscheinen wollte.

Beim Höflingscharakter ihres Berufes waren die Dichter und Sänger bemüht, dem Wunsch und Willen ihrer Brotherren die Krone aufzusetzen. Sie führten Bilder, Begriffe, Wendungen ein, die der literarischen Darstellung alsbald konventionelle Bahnen gewiesen haben. Milch, Schnee, Elfenbein, strahlende Helle, Blut, Rosenrot, Bläue, Perlen, leuchtendes Blond, Gold und derlei sind die Requisiten, mit denen das ständisch Schöne — Haut, Wangen, Augen, Zähne, Haare — durch bewundernd verblendete Faszinierheit oder schlau berechnende Beflissenheit ausstaffiert wird. Schließlich gebührt ja der dichterischen Freiheit alle Ehre, bis auf jene natürlich, die u. a. objektiven anthropologischen Aussagen zusteht.

Schon die literarischen Gepflogenheiten lassen die Schilderungen mit dem Geschilderten kaum je zur Deckung bringen. Außerdem ist die Echtheit des Originals zweifelhaft. Selbst wenn die alten Dichtungen von den Menschen ihrer Zeit wahre Photographien in Worten darböten, bliebe die Frage: Was war an der Vorlage unverfälschte Natur und was Kunst. Gegenüber der Haut-, Gesichts- und insbesondere Haarfarbe der vielgerühmten „nordischen Schönheiten" — Männer wie Frauen und zwar aller Zeiten — ist eine recht beträchtliche Skepsis angebracht.

4

Die Kontrolle „anthropologischer Aussagen" der Edda und ähnlicher Literaturdenkmäler ist aus mannigfachen Gründen erschwert. Die altgermanische, insbesondere isländische Dichtung ist das Produkt mehrerer Jahrhunderte. Somit ist es weder eine bestimmte Zeit, noch ein bestimmter Typus von Menschen, die darin uns entgegentreten. Wir haben keinen Anlaß anzunehmen, daß die ästhetische Erscheinung der Menschen, deren Wandlung wir jetzt — gerade was die Haarfarbe betrifft — innerhalb einer Generation mehrfach erleben, einst etwas Unabänderliches gewesen sei.

Problematisch ist jedenfalls, ob jene blonde Schönheit, die im Rigsmal zum Vornehmheitstypus erhoben ist, im alten germanischen Norden tatsächlich stets so hoch gehalten wurde. *Walter Scheidt* hat 1930 anhand älterer und neuerer Feststellungen über die Farbenkomplexion der Bevölkerung des europäischen Nordens die Unhaltbarkeit des von gewissen Anthropologen in Umlauf gesetzten Bildes des nordischen Menschen nachgewiesen. Indem er die eingehende Analyse der Personenschilderungen der isländischen Saga durch *R. Heinzel* (1881) heranzog und ergänzte, konnte W. Scheidt zeigen, daß selbst in der nordischen Dichtung die Helden nicht vorwiegend blonde, blauäugige Riesengestalten sind. Von dem einzigen Mann heller Komplexion (Bolli in der Laxdaela-Saga) wird weder beträchtliche Größe, noch Schönheit ausdrücklich berichtet. Vor allem spielt er keine besonders heldenhafte Rolle, wogegen der meistgerühmten Gestalt der Erzählung, seinem Gegenspieler Kjartan, weder blaue Augen noch blonde Haare zugeschrieben werden.

Die in der Studie von Scheidt gegebenen Beispiele ließen sich noch erweitern, so durch den Skalden Egil, der selbst zur Heldengestalt einer der großartigsten altnordischen Abenteuergeschichten geworden war. Nicht ganz ohne Grund hat man im Wesen von Egil Skallagrimsson eine prächtige Inkarnation der Nietzscheschen „blonden Bestie" erblickt. Die Fahrten dieses kampflustigen, kraftstrotzenden Wikingers erstreckten sich von Island bis nach Rußland, England und Irland, umspannten alle nordeuropäischen Länder und Meere. Dabei war er alles Andere denn eine nordische Idealfigur, sondern dunkel und von einer Häßlichkeit, die ihn über sich selbst spotten ließ. Jedenfalls gewinnt man angesichts des Personenkreises der Edda die Überzeugung, die isländische Dichtung sei durchaus nicht — oder zumindest nicht immer — im Banne des um 1920 landläufig gewordenen sog. „nordischen Schönheitsideals" (Günther-Fischer) gestanden. Die in ihr beschriebenen Helden weisen sogar mehr dunkle Typen auf, als es von der Durchschnittsbeschaffenheit der Bevölkerung zu erwarten wäre. Die altnordischen Dichter würden, falls die Feststellungen von Heinzel und Scheidt stimmten, statt der Blonden die Dunklen bevorzugt haben.

Solche Feststellungen blieben nicht ohne Widerspruch. Man bezweifelte u. a. die Richtigkeit der Zusammenstellung von Heinzel. Ob dies mit Recht geschah, könnte nur einer entscheiden, der nicht scheute, sich durch das Dickicht der von dem Wiener Forscher vorgelegten Personenkataloge hindurchzuarbeiten. Ob es sich lohnte, wird man füglich bezweifeln. Denn auch bei der Ermittlung des nordischen Schönheitsideals führt das summarische „Auszählverfahren" in die Irre. Läuft doch dabei Ungleichartiges unter. Die von den Götter- und Heldenliedern besungenen Zeiten und Zustände waren nicht einheitlich. Die Dichter, denen wir die Edda verdanken, wirkten vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, um sich dann in das Christliche zu verlieren. Das Norwegisch-Isländische nahm schon viel früher als man es anfänglich ahnte, keltisch-irische und englische Einflüsse auf, auch haben sowohl auf Stoff wie Form eddischer Dichtung, dies hat Andreas Heusler nachgewiesen, südgermanische Elemente eingewirkt. All dies mußte den Geschmack beeinflussen, der davon unabhängig eigengesetzlichem Wandel unterworfen war. Daher besagt ein über den jeweiligen Schönheitsbegriff sich hinwegsetzender Querschnitt wenig.

Die Beschreibung der Einzelpersonen zeigt, wie sich die Schönheitsideale ablösen. In unabhängigeren Formen der Dichtung — Liebeslyrik — kommt auch die individuelle Neigung zu Worte. So war die erste dichterisch besungene altnordische Schönheit nicht vollendet „nordisch" hell. Der Skalde Kormak, Ögmunds Sohn, im 10. Jahrhundert (etwa 937—967), hat die schöne Steingert mit den schwarzen Brauen besungen, seine wohl auch irische Züge aufweisende Jugendliebe, die dann einen Widersacher von Kormak vorzog und die Frau des isländischen Hofbesitzers Holmgang-Bersi wurde. Unter den Skalden selbst finden wir, wie gesagt, Dunkle. Thorbjörn, der Dichter des Haraldsliedes und überhaupt einer der berühmtesten Skalden am Hofe Harald Schönhaars, des bereits erwähnten ersten Königs über ganz Norwegen, hatte den Beinamen Hornklofi, das ist Rabe. Der isländische Skalde am Anfang des 11. Jahrhunderts, der u. a. eine Drappa auf den Schwedenkönig Olaf dichtete, hieß Oskar der Schwarze. Swartr, d. h. „der Schwarze", war also keineswegs, wie vielfach behauptet wird, ein „ausgesprochener Sklavenname".

Auch Halfdan, der Vater von Harald Schönhaar, wurde „der Schwarze" genannt.

Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß es schwer sein dürfte, das Schöne in der altnordischen Gefühlswelt zu ermitteln, indem man die Skalden aller Zeiten und Gaue gleichsam zu einem posthumen Thing zusammenruft. Man überschätzt die Einheitlichkeit altgermanischer Kultur, überwertet ihren bieder bäuerlichen Charakter, ihre völkische Unwandelbarkeit und rassische Abgeschlossenheit. Ganz anders bot sich jedenfalls das normannische Leben den Fremden dar. Nicht nur die Normannen schweiften in die Ferne, es kamen auch zu ihnen Fremde.

5

Dem um die Erforschung der Handelbeziehungen Nordeuropas mit dem Morgenlande — bei denen Luxusartikel aus dem Osten die größte Rolle spielten — verdienten Orientalisten *G. Jacob* verdanken wir die genaue Kenntnis der arabischen Gesandschaftsfahrt an den Hof eines Normannenkönigs, enthalten im Kitâb al-mutrib fî asch' âr al-Magrib, d. i. Buch des Spielmanns über die Dichtungen der westlichen Araber, des zu Valencia geborenen und 1235 zu Kairo verstorbenen Ibn Dihja.

Die aus älteren Quellen schöpfende Schilderung bei Ibn Dihja ergibt, daß unter Sultan 'Abdurrahmân II. (reg. 822—852) eine Gesandtschaft zum König eines fernen Landes ging, wahrscheinlich im Jahr 845. Der König — Harric I (gest. 854) — ist nach den Feststellungen von G. Jacob wohl mit dem in der Heimskringla genannten Eric von Jütland identisch. An der Spitze der Gesandtschaft stand al-Gazâl. Die Araber genossen die großzügige Gastfreundschaft der Normannen.

Besonders al-Gazâl, ein von seinen Landsleuten auch als Dichter hochgeachteter Mann, machte durch seine äußere Erscheinung — er hieß ja die Gazelle —, seine Klugheit und seine Gewandtheit in kriegerischen Spielen einen großen Eindruck, auch auf den König und besonders auf die normannische Königin. Sie ließ ihn immer wieder zu sich kommen. Er bestrickte sie mit seinen Reden und Geschichten. G. Jacob gibt die Erzählung eines Mitglieds der Gesandtschaft wieder: „Die Gemahlin des Normannenkönigs war ganz erpicht (ûli'at) auf al-Gazâl und pflegte es keinen Tag ohne ihn auszuhalten ... Meist schickte sie ihm, wenn er sie verlassen hatte, ein Geschenk nach, durch das sie ihre Huld zum Ausdruck brachte, nämlich Kleider, oder Speisen oder Parfüms. Schließlich kam sie mit ihm ins Gerede und seine Gefährten mißbilligten sein Benehmen. Man warnte al-Gazâl davor, so daß er vorsichtig wurde und nur jeden dritten Tag kam. Sie forschte nun bei ihm nach dem Grunde davon und er setzte ihr auseinander, wovor man ihn gewarnt hatte. Sie aber lachte und sagte zu ihm: ‚In unserer Religion gibt es so etwas nicht. Wir kennen keine Eifersucht. Unsere Frauen haben unseren Männern gegenüber durchaus freies Bestimmungsrecht. Die Frau bleibt bei ihm solange sie Lust hat und trennt sich von ihm, wenn sie es über hat (idhâ karihat)'." Als al-Gazâl diese Entgegnung gehört hatte, ging er wieder wie vordem, ohne sich Zwang aufzuerlegen, bei ihr ein und aus.

Mitglieder der arabischen Gesandtschaft haben noch recht viel erzählt und auch

die Diskretion von al-Gazâl ließ zu wünschen übrig. Seine Beziehungen zur normannischen Königin sind hier aber nur deshalb von Interesse, weil ihr eines Tages mißfiel, daß ihr angegrauter Flirt ungefärbten Haares bei ihr erschien. Sie verlangte, daß er sich färbe und als er dann das tat, war die entzückte Frau über die Vortrefflichkeit seiner Haarfärbemittel des Lobes voll. Al-Gazâl dankte für ihre Gunst mit einem Gedicht, das seine Zeitgenossen den Perlen berühmter arabischer Minnesänger zur Seite stellten.

Vornehme Araber wußten in der Tat mit ihren Haaren und ihrem Bart so manches anzufangen. Mohammed hielt die Henna für eine der größten Gaben des Himmels. Anas, sein treuer Diener, hat seinen Spruch überliefert: „Färbet euch mit Henna, sie gibt die Jugend wieder, die Schönheit und die Kraft zur Liebe." Nicht minder hochgeschätzt wurde vom Propheten das pflanzliche Blondierungsmittel Katam. Mohammed beurteilte die Schönheit von Männern und Frauen danach, ob sie rötlichen, hellroten oder gelben Bartes bzw. Haares waren. Die Wertskala entsprach dem Gebrauch von bloßer Henna, von der Mischung von Henna mit Katam und von Katam allein. Mit Henna rieb sich der Prophet seine Haut ein, Katam verdankten seine Frauen ihr gelbes Haar und er selbst hatte durch Katam den leuchtenden gelben Bart, von dem 'Omar berichtet.

Al-Gazâl hätte die Möglichkeit gehabt, in der Haarfärbung seinem Meister nachzueifern. Er machte aber am normannischen Königshof keinen Gebrauch von Katam, sondern ging rabenschwarz gefärbt zur Königin, wozu ihm die Mixtur von Indigo und Henna verhalf. Warum er dies tat, läßt sich nur vermuten. Er hat — wie aus dem Bericht über die Gesandtschaft zu entnehmen ist — bei jeder Gelegenheit seinen arabischen Stolz hervorgekehrt und wollte vielleicht betonen, sie seien ein schwarzhaariges Volk. Sicher ist nur, daß die schöne, wie man wohl annehmen darf, hochblonde Normannin von seinen kunstvoll schwarzgefärbten Haaren begeistert war. Schwarzes (dunkles) Haar kann also den alten Norden entweder überhaupt nicht oder nur dann mißfallen haben, wenn es das Zeichen mangelnder Pflege und dadurch das Merkmal niederen Standes war.

Die arabische Gesandtschaft am Hofe des Normannenkönigs von Jütland fiel in eine Zeit, die drei Jahrzehnte vor der isländischen Landnahme der durch Harald Haarschön in der Schlacht am Bocksfjord (Hafrsfjörd) im Jahre 874 besiegten, auf ihre Rechte erpichten normannischen Adelsbauern lag. Die Edda schildert primitivere Verhältnisse als es jene waren, die 'Abdurrahmân II. Gesandtschaft am Normannenhof kennengelernt hatte. Das recht spät, frühestens im 12. Jahrhundert entstandene Lied von Rig bezieht sich sogar auf ein Urereignis und gibt ihm gesetzhaften Charakter. Es stellt die durch Farbenunterschiede gekennzeichnete Standesschichtung als die urbildhaft wünschbare Form gesellschaftlicher Ordnung hin. Somit vereinigt das Gedicht Ideal und Wirklichkeit. Gülden Haar und leuchtend helles Angesicht werden am höchsten gepriesen und Rigsmal erzählt, wie die Farbe des Haares von Geburt aus unter den Menschen der einzelnen Stände verteilt gewesen sei. Knechte hatten dunkles, Freie rotes, Edle helles Haar gehabt.

Eine solche rassische Scheidung hat es aber weder zur nordischen Altzeit oder zur späteren Germanenzeit noch sonstwann oder irgendwo gegeben, weil derartige Rassen niemals existierten. Blonde Rassen kennen wir im Sinne jener Gleichheit

der Haarfarbe, wie man sie bei schwarzhaarigen Rassen antrifft, überhaupt nicht. Es gibt lediglich Völker mit mehr oder weniger hohem Anteil von Blondheit. Erst recht vermißt man von einer rothaarigen Rasse, trotz emsiger Mühe der Anthropologen, jegliche Spur. Rothaarigkeit tritt dafür, wie es scheint, sporadisch so gut wie überall auf, doch mit sehr unterschiedlicher Häufigkeit. Dennoch weiß Rigsmal von hellhaarigen (blonden) und rothaarigen Ständen zu erzählen. Irgendeine Differenzierung der Gesellschaft nach unterschiedlicher Häufigkeit der Haarfarbe muß also vorhanden gewesen sein. Wie war dies möglich? Des Rätsels Lösung findet sich bei Plinius und anderen Fremden, die keinen Grund hatten, die Blondheit germanischer Edelinge, die keine Blonden waren, als Herrenrassen-Merkmal zu bewundern.

6

In seiner Eitelkeit und in seinem Standesdünkel hat sich der Mensch im Lauf der Zeit nicht verändert. Er war einst, wie er heute ist. Germanische Edelmannen, Jungfrauen und Biedermänner, die treu, keusch, brav und echt sich gaben wie sie waren, sind blutlose Produkte einer die germanische Vorzeit mythisch verklärenden Phantasie der Spätzeit. Im Lichte der Geschichte zeigen sie sich anders. Pflege und Zurichtung leiblicher Züge wurde einst bei den Germanen eine Aufmerksamkeit geschenkt, die weit über die Grenzen des uns — sehr zu unrecht — spielerisch anmutenden Kosmetischen hinausging. Sie stand bewußt im Dienste jener ständisch-politischen Zwecke, die letzten Endes jede Kosmetik verfolgt. Galt und gilt es doch, durch sie sich von den Menschen geringeren Standes sichtbar körperlich abzuheben, damit das eigene Rangansehen zu heben. Auf die einzelnen kosmetischen Mittel und Zwecke kommt es nicht an. Sie unterliegen ja dem Modewechsel. Einst hatte aber die Kosmetik auch die Aufgabe, ein mit den Standesgenossen gemeinsames, von dem der unteren Stände verschiedenes, besonderes Äußere zur Steigerung überindividuellen (kollektiven) Standesprestiges zur Schau zu tragen und es möglichst zu stabilisieren, um den Anschein besonderer Artung zu verleihen.

Eine abstammungsbedingte Machtstellung wird umso mehr respektiert, je sichtbarer der sich durch Geburt verbunden fühlende Kreis in Erscheinung zu treten in der Lage ist. Er sucht sich daher durch gemeinsame Merkmale von den Anderen, von den Beherrschten, abzuheben. Bei einer durch strenge Trennung aufrecht erhaltenen rassischen Schichtung mag eine leibliche Sonderung naturgegeben sein. Anders ist es jedoch, wenn in einem weder rassisch noch auch nur völkisch gegliederten Gemeinwesen gewisse Familien, Schläge, Sippen oder Sippenverbände ihre Vorrangstellung oder ihren Herrschaftsanspruch auf ihre Geburt zurückführen. Hier mangelt es der Abstammungsgemeinsamkeit an jener herrschaftstechnisch notwendigen, daher zumindest repräsentativ geziemenden Bekundung, die sie über nichtssagende Familienähnlichkeiten hinaus in den Augen der Niederen oder Botmäßigen als ein der beanspruchten Machtstellung würdiges, ja kraft ihrer geburtlichen Sonderart naturgemäß zur Herrschaft gelangtes und zur Macht berufenes Gebilde zu legitimieren vermöchte.

Die Angehörigen höherer, sich geburtsrechtlich legitim fühlender Stände bedürfen zu ihrer Legitimation einer Eigenart, die sie von den Menschen niederer Stände abhebt. Sie müssen sich körperlich uniformieren, untereinander gleich und von den anderen verschieden sein. Erst durch das Verbindende ihrer Leiblichkeit erlangen sie das gewünschte Ansehen und lediglich dadurch können sie es bewahren. Unmöglich ist es dabei, die Entstehung eines Standestypus abzuwarten, der sie früher oder später von den Angehörigen anderer Stände mehr oder weniger körperlich unterschiede. Das würde für die Herrschaftszwecke zu lange dauern, selbst wenn man voraussetzt, die Betreffenden hätten von solchen „gesellschaftsbiologischen" Geschehnissen irgendeine Ahnung.

Übrig bleibt daher nur, den Typus, den man nicht hat und dessen natürliche Entstehung zu lange währte, sobald als möglich selbst zu schaffen. Forcierte ständische Endogamie ist dazu der erste Schritt. Ihr Effekt wird verstärkt durch die Siebungsqualität der standesgemäßen Ehepartner und infolge der ständischen Auslese. Bei Entstehung eines Standes, zu Beginn seiner Festigung und während seiner Blütezeit sind auch zweifellos die Standesgenossen die Träger dem Stande gemäßer Eigenschaften bzw. Anlagen, die zum Teil mindestens auch erbbiologisch fixiert sind und die durch Inzucht eine Häufung erfahren können. Gefördert wird die Entstehung des Standestypus dann aber in nicht geringem Maße umgekehrt, nämlich durch die Durchbrechung der Endogamie seitens der Männer. Gemeint sind Ehen mit Standesungleichen. Die Wahl von Mädchen niederen Standes, die dem ständischen Ideal gerechter sind, trägt vielfach mehr zur Entstehung des Standestypus bei als standesgemäße Eheweiber ohne Standesschönheit.

So wirksam auch der damit in Gang gesetzte Siebungs- und Ausleseprozeß ist, seine Folgen treten nicht von heute auf morgen in Erscheinung. Daher muß der Ausbildung des Standestypus nachgeholfen werden. Schnelle ständische Selbsthilfe leisten allein gesteigerte Körperpflege und intensive Kosmetik. Durch sie wird einerseits die schon durch die ganze gehobene Lebensweise eingeleitete Sonderung der Edlen und Höheren von den Gemeinen und Niedriggestellten vollendet, andererseits eine Gruppe besonderer, streng monopolisierter Trennungsmerkmale geschaffen.

7

Normannen und Germanen überhaupt, die im Banne von Standesvorstellungen befangen waren, wie sie Rigsmal überliefert, pflegten mit Eifer ihr Haar. Wem die Natur die gebührende Standesfarbe nicht zuteil werden ließ, der war darauf aus, sie sich selbst zu verschaffen. Und zwar taten dies die Männer häufiger und emsiger als die Frauen, denn für diese hatte der Stand in der streng männerrechtlichen Ordnung keine so große Bedeutung. Schon dies allein spricht dafür, daß primär dem blonden und roten Haar kein Schönheitswert (sexual-ästhetischer Reiz) zukam. Hätte er doch von den Frauen ausgehen müssen. Maßgebend dafür, rot- oder blondhaarig zu sein, war der ständische Ansporn. Sollten daher die Stände in ihrer Haarfarbe irgendwann mehr oder weniger einheitlich gewesen sein, dann waren sie es nicht auf natürlicher, sondern auf sozialkosmetischer Grundlage. Nicht

zuletzt lag es an dem besonderen Gegenstand der hier in Frage stehenden Kosmetik, am Haarmaterial und an der kosmetischen Technik, daß unter den Haarfarben das Blond zur meistbegehrten geworden war.

Schimmerndes Blondhaar ist schön und hat gewiß immer Völkern gefallen, denen diese Haarfarbe nicht absonderlich, befremdlich oder abartig erschien. Aber man findet blondes Haar über die Jugendjahre hinaus recht selten, jedenfalls nicht in solcher Häufigkeit, daß sich die Blondheit bei einem Volk, einer Gruppe oder einem Stand von selbst verstünde. Auch bedarf die Schönheit hellblonden Haares sorgsamer Pflege. Hierdurch bekam das Blond zusätzlichen Seltenheitswert und unterlag gleichzeitig der gesellschaftlichen Siebung. Erst recht müssen es Angehörige der bevorzugten Schicht gewesen sein, die dahinter gekommen waren, daß man der Blondheit durch bestimmte Manipulationen nachhelfen und nichtblondes Haar in blondes umfärben kann. Nur Mitglieder der leisure class, die über reichliche Mußestunden verfügten, waren in der Lage, die Technik der Haarfärbung auszuarbeiten, die dann, zumindest anfänglich, allein ihresgleichen vorbehalten blieb. Infolge des damit verbundenen Luxuscharakters wurde das Blond die bevorzugte Haarfarbe hoher und höchster Stände.

War auch die standesgemäße Haarfarbe lediglich mit kosmetischer Hilfe zu erlangen, dem Blondheitsnimbus wird das wenig Abbruch getan haben. Es ist ja ein naturalistisches und moralistisches Vorurteil, daß der kosmetische Effekt, insbesondere der soziale — auf den es letztenendes ankommt —, durch Sicht und Kenntnis der Künstlichkeit gemindert wird. In diesem besonderen Falle ist das aber unwesentlich, denn: erstens waren die Dummen, die zwischen echter und falscher Blondheit nicht zu unterscheiden wußten, früher gewiß nicht geringer an Zahl als jetzt, zweitens sorgten u. a. die Poeten mit allem Aufwand ihrer Beredsamkeit und Reimkunst dafür, daß die Frage nicht aufkam, ob das Blond künstlich oder echtes hehres Ahnenerbe sei.

An Blondierungsmitteln war kein Mangel. Man benetzte das Haar mit Kalkwasser, ließ es durch animalische, aber auch körpereigene Produkte oder pflanzliche Abkochungen mit zusätzlichen Prozeduren, wie Besonnung, bleichen. Die jüngere Edda des Snorri Sturluson erzählt: Brynhild und Gudrun gehen zum Wasser, um ihr Haar zu bleichen. König Jörmunrek erblickt, als er aus dem Walde geritten kommt, Swanhild, ihr Haar bleichend. Selbst mythische Gestalten konnte man sich ohne solches Tun nicht vorstellen. Meer-Riesinnen entsteigen den Wellen, kämmen, netzen und sonnen ihr „goldenes" Haar am Seestrand. Die Männer waren auf das Blond nicht weniger erpicht. *C. Plinius* hebt hervor, daß sie auf das Haarfärben noch größeren Wert gelegt haben als die Frauen. Wie denn überhaupt die nordische Herrenwelt der Körperpflege sehr zugetan war. Ähnlich den Arabern, Japanern, Hawaiianern usw. ließ sie sich mit Behagen von Weibern den Körper bearbeiten, den Kopf krauen und waschen. *Ammianus Marcellinus* (geb. um 330), dessen nur zum Teil erhaltenes, durch meisterhafte Charakteristiken ausgezeichnetes Geschichtswerk als Fortsetzung des Tacitus gedacht war, berichtet, wie eine Schar von Alemannen, an einem Flußufer rastend, von einem römischen Kundschafter erspäht wurde. „Er sah einige baden, andere ihre Haare in hergebrachter Weise blond färben und einige trinken."

Außer Hausmitteln zur Haarfärbung gab es Produkte, die in den Handel kamen und zu Ausfuhrprodukten wurden. Das Rom der Kaiserzeit und des Verfalls bezog in Massen kosmetische Artikel aus dem Norden. Römische Quellen nennen verschiedene germanische Mittel, die den Haaren jede gewünschte Tönung geben. *Plutarch* weiß von einer Salbe, mit der die Haare goldähnlich oder rot gefärbt wurden. Beizende Haarsalben waren im Norden schon sehr früh bekannt. Man gebrauchte dazu das Mark (kiarni) auch noch später. (Es wurde lange gehandelt und kostete im 14. Jahrhundert bei norwegischen Putzhändlern 2 Pfg. das Pfund.) Eine besondere Rolle spielten die Seifen. Plinius erwähnt sie (sapo) als erster und nennt sie eine gallische Erfindung. Die Seife diente nicht zur Reinigung des Körpers, sondern war ein Haar-Färbemittel, nach unserem Begriff eher eine Pomade, eine Art ätzende Schmierseife (causticum) zum Bleichen der Haare. Die Grundlage bildeten Kalk und Holzasche. Die besten Kaustika waren aus Buchenasche und Ziegentalg hergestellt. Später kamen immer mehr Zutaten hinzu, entsprechend dem besonderen Zweck.

Für die Römer waren die Germanen, gerade was die Blond- und Rotfärbung betrifft, kompetenteste Schönheitskünstler, von denen sie Rezepte und Spezialitäten bezogen. Besonders berühmt und gefragt waren in der römischen Lebewelt, wie wir durch *M. V. Martial* erfahren, der „Batavische Schaum" (spuma Batava) vom Niederrhein und der „Chattische Schaum" aus Hessen, insbesondere die „runden Dinger" (pilae Mattiacae), die aus Mattiacum bei Wiesbaden nach Rom eingeführten Seifenkugeln. Von diesen Mitteln hieß es in Rom, sie setzten die teutonischen Haare in Flammen. Außer den Haarfärbemitteln importierten die Römer aus Germanien auch Jünglingshaare für blonde Perücken. Die Germanen schmückten sich gleichfalls mit fremden Haaren. Über das Mittelalter bis zur neueren Zeit waren vielfach blonde Perücken in Mode, ebenso das Durchwirken der Haare mit Goldfäden — auch bei Männern, die in so manchen Epochen im modischen Färben, Krausen und Wellen der Haare mit den Frauen wetteiferten.

Hat es also je ein altgermanisches Herrentum mit ständisch eigentümlicher Haarfarbe gegeben, so war das nicht anthropologisch durch eine rassische Standesschichtung bedingt. Das Färben der Haare war weder bewußt noch unbewußt eine Mimikry-Kosmetik zur Angleichung an eine höhere Rasse gewesen. Die Annahme, kosmetische Eingriffe dienten, sofern sie — was bei der Haarfärbung zuweilen geschieht — Rasseneigentümlichkeiten berühren, der Vortäuschung von Andersrassigkeit, ist in diesem Falle wie überhaupt unhaltbar. Das Blondfärben hatte niemals den Zweck, das Aussehen eines anderen zoologischen Typus, eben das der nördlich-helleren Variante des Homo sapiens im Sinne von Caroli Linnaei Regnum animale, zu erlangen.

8

Die biologische Geschichtsdeutung führt wichtige, von ihr positiv gewertete historische Ereignisse auf eine Rassendynamik mit einer — für sie beklagenswert unbeständigen — macht- und kulturspendenden nordischen Überschichtung zurück.

Wie das schon ihr Begründer, der Franzose Gobineau, tat, sieht diese in Deutschland kathederfähige Schule vor allem in der als Renaissance bezeichneten großen Zeit der abendländischen Geschichte eine durch nordisch-germanische Rassenelemente herbeigeführte politisch-geistige Erneuerung. Der Einbruch und Durchbruch des Germanentums im Mittelmeerraum sei an den blonden Haaren der Menschen zu erkennen, die in den entscheidenden Jahrhunderten in Italien die herrschende und angesehene Schicht gebildet haben. Daß es faktisch nordische Männer und Frauen waren, in denen wir die echten Renaissance-Menschen erblicken müssen, sollen die Werke der Meister zeitgenössischer Malerei zeigen.

Allerdings hat schon im ganzen Mittelalter — vom östlichen Byzanz bis zum damaligen fernen Westen, jenseits und diesseits der Alpen — die Kunst die Himmelskönigin, ihr Kind und die Engel mit Vorliebe blond gemalt. Das lag schon kompositorisch durch das ornamental so reichlich verwendete Gold nahe. Gold und blond sind farbensymbolisch eng verwandt. Im Typus zarter, heller, dem Alltäglichen entrückter Fraulichkeit vermochte marianische Frömmigkeit gerade der Dunklen ihr Herzensanliegen am schönsten zu versinnbildlichen, das Reine, Strahlende, Durchsichtige, Unleibliche-Geistige, Unirdisch-Schwebende.

Die Kunst der Renaissance zeigt freilich auch bei kirchlichen Themen gerade eine Loslösung von abstrakten Überlieferungen durch Hinwendung zur naturnahen Darstellung. Das blonde Haar war nicht mehr symbolisch gemeint. Es war einfach eine das Leben und die Kunst in ihren Bann zwingende Mode aufgekommen. Die Blondfärbung feierte einen ihrer großen Triumphe in der Geschichte.

Im Quattrocento haben modisch führende Frauen durch ihre künstlich geblondeten Köpfe die alte Liebe der Römerinnen für blondes Haar neu erweckt. Man scheute weder Kosten noch Mühe, ihnen nachzueifern. Es gab verschiedene Methoden. Die erfolgreichste, aber auch umständlichste war die der venezianischen Damen. Auf den Dächern oder Altanen ihrer Häuser setzten sie ihr gebeiztes Haar, wenn es nottat über Monate, jeden Tag stundenlang der strahlenden Sonne aus, den Fortschritt der Bleichung mit einem Handspiegel kontrollierend. Das zeitraubende und nerventötende Verfahren, das in bestimmten Abständen wiederholt wurde, war noch deshalb besonders beschwerlich, weil man, um den vornehm-weißen Teint zu bewahren, das Gesicht vor den Strahlen der Sonne sorgsam schützen mußte.

Ein blondhaariger, doch sonst charakteristisch mittelländischer Frauentypus war in Italien aufgekommen. Man findet ihn auf den Bildern von Fra Giovanni da Fiesole, Domenico Ghirlandajo, Giorgione da Castelfranco, Filippo Lippi, Melozzo da Forli, Michelangelo, Sebastiano del Piombo, Raffael, Palma Vecchio und vieler anderer verewigt. Dem im Leben allzu oft peinlich Widersprüchlichen der blondgefärbten Südländerin haben die Maler einen seltsamen Zauber verliehen. Er tritt uns am schönsten auf den Bildern von Botticelli entgegen, dessen reizvollste Frauengestalten blondgefärbte dunkle Italienerinnen sind. Es ist nicht leicht, aus der Zeit der angeblich germanischen Renaissance Gemälde mit naturblonden Italienerinnen zu finden. Viele der blond dargestellten Männer sind gleichfalls der gefärbten Haare verdächtig. Besonders dann, wenn man weiß, daß im 14. Jahrhundert bei deutschen Rittern das Blonden der Haare in Mode war.

Kein Vorbild einer Herrenrasse, allein das Exquisite des infolge von Zeit und

Kosten zuerst auf Luxuskreise beschränkten Haarfärbens gab in Italien den Anstoß zur Ausbreitung der Blondheit. Das Ergebnis war — wenigstens literarisch — eine auch durch Haarfarbe charakterisierte Standesschichtung. Auf dem unter dem Namen „Das Gastmahl des Reichen" bekannten Hauptwerk des Bonifazio di Pitati da Verona sind von der in einer pompösen Marmorhalle sich nach der Tafel unterhaltenden Familie die Eltern rot und die beiden erwachsenen Töchter goldblond, dagegen alle Nebenfiguren dunkel- bis schwarzhaarig. Die Lumpen des Bettlers, den ein Diener vertreibt, verraten dunkle Hautfarbe, und die Noten der zur Laute spielenden jüngeren Tochter hält ein rabenschwarzer Knabe, ein Mohr. Das Bild ist fast ein Rigsmal ohne Worte. Bonifazio di Pitati wird auch Bonifazio Veneziano genannt. Er war der bedeutendste Schüler von Palma Vecchio in Venedig zu einer Zeit, als das „venezianische Blond" in höchster Blüte stand.

Das Haarfärben war (und ist) eine soziale Handlung, mit der (meist) unbewußten Absicht, einer gehobenen Schicht zuzugehören, oder zumindest die Zugehörigkeit zu ihr und die Nichtzugehörigkeit zu einer niederen gesellschaftlichen Schicht zur Schau zu tragen. Auf das Kosmetische an sich kommt es an, nicht auf die jeweilige Mode. Man färbt das Haar in einem Lande schwarz, im anderen blond oder einmal blond, das andere Mal schwarz. So manche unserer reiferen modischen Zeitgenossinnen haben schon die ganze Farbenskala durchgemacht: schwarz, braun (mit und ohne roten Überguß), wasserstoffblond, goldblond, platinblond, graublau, zum Teil gescheckt durch andersfarbige Haarsträhnen. Stets waren die Kosten und die Mühe, die Zeit und das Geld maßgebend, die man aufzubringen sich leisten konnte.

Aus einer Zeit, in der das Blondfärben in Spanien eifrig betrieben wurde, gibt es einen Bericht, in dem das Haarbleichen der Spanierinnen mit dem Haarschwärzen in Alt-Peru verglichen wird. Er stammt von Garcilaso de la Vega, genannt „der Inka", der 1560 als Dreißigjähriger aus seiner Geburtsstadt Cuzco nach Valladolid gekommen war.

„Die Indianerinnen sind von Natur große Liebhaberinnen eines schwarzen und sehr langen Haares, weil sie es unbedeckt tragen. Wenn ihnen das Haar kastanienbraun wird oder sich an den Spitzen spaltet oder ihnen beim Kämmen ausfällt, so brühen sie es in einem Kessel voll Wasser mit gewissen Pflanzen am Feuer. Um die Haare in den Kessel zu bringen, der mit den Zutaten am Feuer kocht, legt sich die Indianerin auf den Rücken und der Nacken wird besonders geschützt, damit ihn das Feuer nicht versenge. Sie sorgt auch dafür, daß das kochende Wasser den Kopf nicht berühre, damit das Fleisch nicht verbrüht werde. Auf diese Weise verharren sie in der freiwilligen Tortur, ich will einmal sagen, fast zwei Stunden lang, obwohl ich dies damals, da ich noch klein war, nicht sorgfältig genug beobachtete, um es jetzt genau sagen zu können. Aber ich konnte nicht umhin mich darüber zu wundern, daß sie so hart gegen sich selbst verfuhren. — In Spanien verging mir aber das Staunen, als ich sah, was viele Damen tun, um ihre Haare rot zu färben, daß sie sie mit Schwefel räuchern und mit Scheidewasser, wie man es zum Vergolden braucht, benetzen und sie mitten im Tag in den Hundstagen der Sonne aussetzen und noch andere ähnliche ihnen bekannte Dinge treiben, so daß ich nicht weiß, was schlechter und gesundheitsschädlicher ist, dies oder jenes. So viel und noch mehr vermag der Wunsch, schön zu sein."

9

Bei den alten Völkern der Neuen Welt waren die Motive für das Haarfärben die gleichen wie zu allen Zeiten und überall. Keineswegs erschöpfen sie sich indessen in dem Wunsch, schön zu sein. Der ist nur das vulgärpsychologische Vordergrundsmotiv. Nachahmung, Ehrgeiz, Eitelkeit, Drang nach Oben, Auszeichnungsverlangen, Anziehungs- und Abstoßungsgefühle stehen hinter dem das individuelle Bewußtsein beherrschenden Wunsch, schön zu sein.

Bei den kosmetischen Praktiken geht es nicht darum, sich dem Schönen, im Sinne eines ein für alle Mal gegebenen Ideals, anzugleichen. Keine Dienerin, eine *Herrin* des Schönen ist die Kosmetik. Erst sie gibt den vagen und unbeständigen ästhetischen Vorstellungen konkreten Inhalt. Sie lenkt den unbestimmten Wunsch, „schön" zu sein, in bestimmte Richtung und schafft damit zeitweilig gültige Maßstäbe. Die Kosmetik ist ein Instrument der jeweils gesellschaftlich maßgebenden Kreise oder Personen zur Beherrschung oder zumindest ausschlaggebenden Beeinflussung des Schönheitsbegriffs. Die Kosmetik versetzt die Herrschenden in die Lage, das Schöne in gesellschaftliche Abhängigkeit zu bringen und zu monopolisieren.

In straff gegliederten, kastenhaften Ordnungen bleibt dank institutioneller Garantie die Kosmetik bzw. die kosmetisch bewirkte Standesschönheit ein Privileg. Durch ihre Fixiertheit gibt sich hier die Mode als ehrwürdige Sitte und Brauch. In liberalen Zeiten folgt die Kosmetik dem scheinbar unreglementierten Lauf der Mode. Sie unterliegt einem angeblich freien Wettbewerb, bei dem in Wirklichkeit die in gesellschaftlicher Vorzugsstellung Befindlichen stets einen uneinholbaren Vorsprung genießen. Sie können den Kampf jederzeit abbrechen und ihn mit dem früheren Vorsprung neu beginnen. Hat sich die eine Hautfarbe „durchgesetzt", wird sie von der Masse getragen, kommt prompt eine andere Farbe auf.

Ganz wie die Kleider-, Hut-, Schuh-, überhaupt alle Moden, ist die kosmetische Mode ebenso aristokratisch wie demokratisch. Alle glauben an ihr teilhaben zu können. Der letzte Ring einer absterbenden Modewelle zieht weiteste Kreise. Die sich aber daran erfreuen, unterliegen einer Selbttäuschung, denn die wirklich Modischen tragen bereits andere Kleider, andere Haarfarbe. Als soziales Ausgleichs- und Entspannungsmoment spielt die Kosmetik die gleiche Rolle wie alles Modische. Bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ständischer Unterschiede und der damit gegebenen Stabilität schafft die Kosmetik ein Ventil. Sie vermittelt das wohltuende Gefühl, als ob man beliebig in eine höhere Schicht aufsteigen könnte und unterhält die Täuschung, sozial konkurrenzfähig zu sein. Damit trägt die Kosmetik zum selbsttrügerischen Freiheitsgefühl des modernen Menschen bei. Sie gehört jedenfalls zu den Faktoren, die der Bewußtwerdung der Klassengegensätze in der liberal-kapitalistischen Gesellschaft entgegenwirken. Ein Produkt des Kapitalismus ist aber die Kosmetik ebenso wenig, wie die Mode oder der Luxus überhaupt.

Anders auszusehen als man ist und immer etwas Höheres vorzuspielen, darin besteht Sinn und Zweck der Kosmetik. Und so wird die Kosmetik um der Kosmetik willen getrieben. Man färbt sich nicht blond um blond, rot um rot, schwarz um schwarz zu sein, sondern man färbt sich mit möglichst großem Aufwand das Haar, weil dies sozial geboten ist. Und das gesellschaftlich Gebotene ist das Schöne, das gesellschaftlich nicht Zugelassene das Häßliche.

10

Der romantische Naturforscher und Naturphilosoph *Lorenz Oken* hat in seinem „Lehrbuch der Naturgeschichte" (1816) nach Erörterung der verschiedenen Menschenformen abschließend die Frage aufgeworfen: „Warum gibt es keine grünen und blauen Menschen?" Dabei war schon rund 40 Jahre vorher der Forstersche Bericht über Cooks zweite Reise um die Welt erschienen. Darin wird auch der Besuch auf Tongatabu geschildert: „Der Geschmack am Haarpuder ging hier so weit, daß man schon auf die Künstelei verfallen war, ihm allerhand Farben zu geben, denn einer von den Männern hatte blaues und mehrere Leute, sowohl Männer als Weiber, ein orangefarbenes Puder, von Curcuma, gebraucht."

Auch in Europa war die Blaufärbung der Haare zeitweise in Mode. Wie denn überhaupt die Kosmetik sich niemals davon abhalten ließ, dem Körper noch so unnatürliche Eigenheiten zu verleihen. Beim Haar erzielte man schließlich durch Perücken und Puder, was durch Färben nicht zu erlangen war. Wenn dennoch bestimmten künstlichen Farben in mehr oder weniger häufigem Wechsel der Vorzug gegeben wird, dem Rot, Blond und Schwarz, dann hat dies in erster Linie färbungstechnische Gründe. Es gibt kaum ein Naturvolk, dessen fashionable Schicht es nicht verstehen würde, durch diverse Prozeduren, mittels animalischer — auch körpereigener — Produkte oder pflanzlicher Abkochungen, durch Verwendung mineralischer Stoffe ihrem Haar die gewünschte Farbe zu geben. Immer wieder gelang es der Kosmetik, den Widerstand gegen das „Unnatürliche" zu überwinden. Schwarzhaarige Völker, die biblischen Juden, Inder, Somali, Dinka, Polynesier, Melanesier, Karaiben, Otomaken, Bakairi, Eskimo usw., färbten sich mit nach Herkunft und Geruch für uns zum Teil recht unappetitlichen Stoffen rot. Beim vergesellschafteten Menschen — einen anderen kennt die Völkerkunde nicht — tritt das Natürliche hinter dem Sozialen zurück.

Naturalistische Deutungen des Haarfärbens sind unhaltbar. Die Kosmetik hat eine soziale Intention und eine soziale Funktion im Kampf um die Schaffung, Mehrung oder Erhaltung des Prestiges. Echter Kosmetik liegt niemals die Absicht zugrunde, sich fremde somatische Eigenheiten zur Vortäuschung einer Andersrassigkeit anzueignen, weil man im Banne einer überlegenen Naturschönheit steht. Es gibt keine Kosmetik, die einer Rassenmimikry dient, dagegen läuft jede, bei denen, die nicht tonangebend sind, auf ein gesellschaftliches Mimikry hinaus. Wenn in Persien, wie der einstige österreichische Gesandtschaftsarzt *J. E. Polak* (1864) in seinem trefflichen Werk erzählt, die dort lebenden Europäer ihr Haar schwarz färbten, „um der Sitte und den Schönheitsansprüchen des Landes zu genügen", so ist ein Tatbestand mißverständlich beschrieben. Der eigentliche Grund war der Wunsch, in einem fremden Land bei den Geschäften nicht mehr aufzufallen, als ohnedies nötig.

Wenn eine ergraute Person ihren Haaren die frühere Farbe wiedergibt, so treibt sie bewußt Kosmetik. Sie täuscht mit Überlegung die Zugehörigkeit zu einem vorteilhafteren Altersstand vor. Eine Jugend-Mimikry treiben wir von einem bestimmten Alter an mehr oder weniger alle. Aber es gibt auch in der Jugend eine Zeit, in der wir durch Kosmetik älter erscheinen wollen als wir sind, um einer bevormundeten und in ihrer Freiheit eingeengten Altersklasse zu entrücken.

Von der primär ständisch gerichteten Kosmetik sind Zweckverstellungen verschieden. Ein Beispiel aus Persien wurde schon erwähnt. Jeder weiß, daß einst Forschungsreisende orientalische Länder nur verkleidet, meist gefärbten Haares und Bartes betreten konnten. Manche flüchtige Verbrecher und politisch Verfolgte färben ihr Haar, um unerkannt zu bleiben. Keiner wird jedoch das Tun der Töchter Israels, deren massenhafter Verbrauch an Safran zur Haarfärbung in den Liedern Salomonis beklagt wird, mit dem einer Jüdin verwechseln, die sich in der Verborgenheit das Haar blond gefärbt hat, um nicht der Rassenhygiene und Erbpflege zum Opfer zu fallen.

*

Professor Earnest Albert Hooton hat in seiner vorzüglichen Darstellung der physischen Anthropologie (1931) bei der Beschreibung der Rassenmerkmale der Haare gemeint, es sei eine „*curiously perverse psychology*", die Frauen der weißen Rasse veranlaßt, keine Unbequemlichkeiten zu scheuen, um ihr Haar zu wellen, während natürlich gewelltes Haar als Rassenmerkmal verachtet wird. In Wirklichkeit haben wir es mit einem psychologisch normalen Verhalten zu tun.

Wenn in einem vornehmen Hause der Westend-Avenue eine Dame sich die Haare in einer Weise bearbeiten läßt, die morgen Mode sein wird, in The Bronx einer Verkäuferin beim Friseur die Haare modisch gefärbt und gelockt, im Negerviertel in Haarlem dagegen widerspenstige Locken mit Bakerfix und ähnlichem glatt gestriegelt werden, in der Chinatown an der Mottstreet ein heller Streifen im straffen schwarzen, mühsam gewellten Haar als der „neueste Schrei" gilt, dann geschieht in vier Stadtteilen — man könnte mehrere aufzählen — von New York das Gleiche. Es ist ein und dasselbe Gesetz, das seinen nur scheinbar paradoxen Tribut fordert.

Alle, die der Kosmetik huldigen — also alle —, verfolgen im Hintergrunde ihres trügerischen Bewußtseins ein Ziel. Sie erstreben, jeder in seiner Art und seiner gesellschaftlichen Stellung gemäß, ihren sozialen Vorteil. Seit grauer Vorzeit, über alle Kontinente und Zeiten hinweg, suchen die Menschen durch Kosmetik sozial mehr zu scheinen als sie in natura sind. Soweit man in solchen Dingen, in der Ethnologie als vergleichende Kunde von den Sitten und Gebräuchen der Völker überhaupt, verallgemeinern kann, dürfte gesagt werden: Nicht die Haarfarbe bestimmt den Stand, sondern die soziale Lage die Haarfarbe.

Literaturhinweise

Sinn und Zweck, Antrieb und Intention, Funktion und Effekt kosmetischer Praktiken fremder oder vergangener Völker können nur durch Feststellungen und Überlegungen ermittelt werden, die an den entsprechenden Gebräuchen unseres Alltags orientiert sind. Vgl. Jahrbuch des Linden-Museums, N. F. 1 (1951): Das Aktualitätsprinzip in der Völkerkunde (S. 9—19); Gin-lien. Ein aktualistischer Beitrag zur Ethnologie des Häßlichen (S. 160—171). — Die bisherigen Versuche, eine ethnologische Ästhetik zu begründen, führten zwangsläufig in eine Sackgasse. Denn die einen suchten das für alle Völker maßgebende (absolute) Schönheitsideal zu er-

mitteln oder es zu deklarieren, die anderen machten Angaben über die (relativen) Schönheitsideale der einzelnen Völker oder Rassen. Wir halten es mit Albrecht *Dürer*, Schriftl. Nachlaß. Hrsg. K. Lange u. F. Fuhse (Halle 1893). Er fand, daß über das „Schön in Creaturen" materialiter nichts abzumachen sei und sah sich — in richtiger Vorausahnung des kritischen Prinzips in der Kant'schen Ästhetik — auf den formalen Weg verwiesen: „Etwas ‚schön' zu heißen, will ich hie also setzen, wie Etliche ‚recht' gesetzt sind: Also was alle Welt für recht schätz, das halten wir für recht. Also so auch, was alle Welt für schön achtt, das wöllen wir auch für schön halten." Für die Ethnologie bedeutet dies, daß mit Betrachtungen, *was* ist schön, bzw. *auf welche Züge* zielen kosmetische Manipulationen ab, nichts anzufangen ist. Die legitime Frage ist: *wie* kommen die jeweiligen *ästhetischen Urteile* zustande und *welche Momente* veranlassen die Völker, in die natürliche Leibeserscheinung künstlich einzugreifen. Wird das Problem so gestellt, dann erscheint auch die absurdeste Modetorheit im Lichte einer „Institution" und wir kommen weiter als Mr. *de P × × × [C. de Pauw]*, Recherches Philosophiques sur les Américains. 2 vol. (P. u. Bln. 1768). Zitat nach der Übers. C. G. Lessing (Bln. 1769), Bd. 1, Das oft gedruckte Buch bringt sehr viel Material über Körperdeformationen und ist noch heute vor allem deshalb lesenswert, weil de Pauw zu den Klassikern des Antikolonialismus gezählt zu werden verdiente. — Zu den einzelnen Abschnitten: 1. *J. Wackernagel*, Kleinere Schriften (Lpz. 1872) Bd. 1. — *K. Holler*, Rassenpflege u. Germ. Freibauerntum (Goslar 1942) u. *L. Herdt*, Arch. Rassen- u. Gesellsch.-Biol. 28 (1934). — Die These, die Normannen wären im hohen Norden um 1500 als Blutzeugen des nordischen Gedankens, wie er rund 450 Jahre später im Schwunge war, untergegangen, „ohne den Versuch zu machen durch Vermischung mit den Eskimos und Preisgabe ihres Rassenstolzes dem Unheil zu entgehen" (R. Henning) hat *G. Friederici* wiederholt ad absurdum geführt, so in seinem Hauptwerk Bd. 3 (St. 1936), zuletzt Gött. Gel. Anz. 201 (1939). *V. Stefänson* hat seine Auffassung nochmals dargelegt in der Natural History 1939, 1. — 2. Der Unbrauchbarkeit der Eddas und Sagas für die Aufklärung des Rassen- bzw. Volksgefüges von Alt-Island sind sich gerade auch isländische Biologen bewußt: *J. A. Donegani* and others, Annals of Eugenics 15 (1950). — *K. Weinhold*, Altnordisches Leben (Bln. 1856). — 3. Alle kritischen Forscher warnen, die Erzählungen als bare Münze für den Charakter alt-isländischen Lebens zu nehmen, vgl. insbes. *A. Heusler* in Edda, 2 der Sammlung Thule (Jena 1912) u. *O. Höfler*, Mitt. Anthr. Ges. Wien 60 (1930). — 4. *W. Scheidt*, Z. Morph. u. Anthr. 28 (1930). Zu den angeführten alt-isländischen Personen vgl. die entsprechenden Bände der Sammlung Thule. — 5. *G. Jacob*, Die Waren beim arabisch-nordischen Verkehr im Mittelalter (Bln. 1891); Arabische Berichte von Gesandten an germ. Fürstenhöfe aus dem 9. u. 10 Jahrh. Quellen z. Deutschen Volksk. H. 1 (Bln. 1925). *A. Souques*, Mahomet, les parfums et les cosmétiques colorants (P. 1940), S. A. La Presse Médicale. — 7. Journ. d. Luxus u. d. Moden 2 (1787) u. 4 (1789); *Joh. Beckmann*, Beytr. z. Gesch. d. Erfindungen, Bd. 4. (Lpz. 1795); *B. Eble*, Die Lehre von den Haaren. Bd. 2. Haare des Menschen (Wien 1831); *W. A. Becker*, Gallus oder Römische Scenen aus der Zeit Augusts. Zur genaueren Kenntnis des röm. Privatlebens. 2. Ausg. hrsg. W. Rein, 2 Bde. (Lpz. 1849); *M. Heyne*, Körperpflege u. Kleidung bei den Deutschen. Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer

(Lpz. 1903) Bd. 3; *W. Sieglin*, Die blonden Haare d. indogerm. Völker des Altertums (Mchn. 1935). — 8. Über die Blondheit der Italienerinnen der Renaissance gibt es aufschlußreiche zeitgenössische Bücher, vgl. Agnolo *Firenzuola* (1548): Gespräche über die Schönheit (Lpz. o. J.). Am erschöpfendsten ist Cesare *Vecellio*, Degli abiti antichi e moderni di diversi parti del mondo (1590), ital.-franz. Ausg. A. Firmin Didot (P. 1860) mit den schönen Holzschnitten, an denen *Tiziano* Vecellio, ein Verwandter von Cesare Vecellio, beteiligt gewesen sein soll. Die „venezianische" Blondierungsprozedur ist in Wort und Bild dargestellt. Sie wurde schon früher, auch diesseits der Alpen eifrig betrieben, von Frauen wie Männern. So schrieb Sebastian *Brant* in Das Narrenschiff (1494):

Mit schwebel, harz, buffen das har,
Dar in schlecht man dan eier klar,
Das es im schusselkorb werd kruss.
Der henckt den Kopff zum fenster vss,
Der bleicht es an der sunn und ...

Für den Historiker der Haarfärbung sind sehr aufschlußreich die Feinde dieser Mode. Solche gab es von den alttestamentarischen Persönlichkeiten über den Kirchenvater Tertulian und den großen Sittenprediger des 13. Jahrh. Bruder Berthold, der die Gilberinnen (die sich blondfärbenden Weiber) in den Abgrund der Hölle donnern wollte, bis in unsere Tage. Die immer wieder versuchten Luxusverbote schlossen auch die Kosmetik ein. In England wollten 1775 Parlamentarier jene Frauen, die sich durch Körperteile, Haarfarbe usw., die sie von Natur aus nicht hatten, einen Mann verschafft haben, wegen Heiratsschwindel belangt wissen. Der Vogel wurde aber erst in unserer Zeit abgeschossen. Reiner *Müller*, Lehrbuch der Hygiene für Ärzte und Biologen. J. F. Lehmanns med. Lehrbücher Bd. XIV (Mchn. 1935): „Die Herstellung blonder Haare kann unlauterer Wettbewerb und Rassenbetrug sein." Die neueste, noch anhaltende Flut der Blondheitsmode ging vor etwa 80 Jahren von Paris aus. Man hatte durch Zufall ein neues wirksames Verfahren zur Bewirkung von Goldschimmer entdeckt, wie das einer Aufzeichnung (1874) in den Tagebüchern der Brüder Goncourt zu entnehmen ist. *W. Fred* im Sammelwerk Moderne Kultur hrsg. Ed. Heyck (St. o. J.) Bd. 2. — Garcilaso de *la Vega*, Commentarios Reales lib. VIII, cap. 13 gibt auch das Haarseifen-Rezept nach R. P. Blas Valera. Zitat stark zusammengezogen nach *O. Stoll*, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie (Lpz. 1908). Dort auch viel Lit. zur Haarfärbung bei versch. Völkern. Die sexual-ästhetische Deutung der Sitte ist unhaltbar. Mit ihr werden nur gelegentliche Sekundärmotive getroffen. Nicht das Erotische führt zur Mode, sondern das Modische erotisiert. — 9. Zur längst widerlegten Auffassung von W. Sombart, die Mode sei ein kapitalistisches Phänomen, ist vom ethnologischen Standpunkt aus zu sagen, daß Mode und Luxus ganz allgemeine — weder orts- noch zeitgebundene — Erscheinungen im Leben der Völker sind. Seitdem es vergesellschaftete Menschen gibt, erfreuten sich die einen ihrer und die anderen wurden von ihnen geplagt. — 10. *E. H. Hooton*, Up from the ape (Ldn. 1931). Die Stelle ist in der 2. Aufl. (1947) weggelassen. — Die Farbigen unserer New Yorker Bei-

spiele treiben keine rassische Mimikrykosmetik, wir haben es nicht mit dem, übrigens rein sozial-ständisch bedingten Kampf um „passing the line" zu tun. Es handelt sich um eine Kulturübernahme. In Nord- und Südamerika, überall wo es eine irgendwie europäisierte Negerbevölkerung gibt, werden modische Haarmanipulationen ausgeführt und man ist dabei bestrebt, „up to date" zu sein. „Wooly hair turned into a permanent!", „Kinky hair unkinked!", solche Angebote der Schönheitssalons selbst abgelegenster Negersiedlungen haben Erfolg, die Pomades Indiana oder Americana, Japoneza Fixa und ähnliches, was glatte Haare verspricht, finden größten Absatz, weil sie ein mondänes Aussehen innerhalb der eigenen Gruppe geben. *D. Pierson*, Negroes in Brazil (Chic. 1942) führt ein Mulattenlied an: „Go away! / Leave me alone! / Only hair that's straightened / Is now in style!" — Es gibt jetzt in Paris und in anderen großen Fremdenorten Europas, in Amerika und in den internationalen Städten des Fernen Ostens immer mehr Japanerinnen, Chinesinnen, Javanerinnen, Inderinnen (mit oder ohne den roten „Kastenfleck" auf der Stirn) usw., die in ihrem mühsam dauergewellten Haar einen breiten blonden Streifen tragen. Auch total goldblond gefärbte Indochinesinnen oder Negerinnen sind gelegentlich zu sehen. Bei diesem dernier cri des Kulturkontakts geht es gleichfalls nicht — weder dem bewußten Zweck noch der unbewußten Intention nach — um den Versuch, die eigne Rasse zu verleugnen. Es wird einfach zum Ausdruck gebracht, daß man weiß, was in der modisch maßgebenden Welt — nach unseren Begriffen: in europäisch-amerikanischen Diffusionszentren — als schön angesehen wird, und stellt unter Beweis, daß man sich auch einen Haarkünstler leisten kann.

Ferdinand Herrmann, Heidelberg

DIE BILDNEREI DER NATURVÖLKER UND DIE TIEFENPSYCHOLOGIE

Seit in den zwanziger Jahren Skulpturen der Naturvölker, vorab der Neger Westafrikas, ästhetische Wertschätzung bei uns erlangten und zu Objekten der Liebhaberei wurden, begann ein neuer Abschnitt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der naturvölkischen Kunst. Waren es vordem mehr die zeichnerischen Künste und die Ornamentik der Naturvölker (das, was man in angelsächsischen Ländern gern als ‚decorative art' bezeichnet), denen man Aufmerksamkeit schenkte, so waren jetzt die plastischen Bildnereien in den Mittelpunkt des Interesses getreten, und sah man früher in den Kunstprodukten der Naturvölker nur Dokumente, um mit ihrer Hilfe im Sinne eines einseitigen Evolutionismus die Anfänge der Kunst zu erschließen, so wurden sie jetzt ganz als Kunstwerke behandelt, und man zögerte nicht, sie in Ausstellungen neben europäischer Kunst zu zeigen. Und war es schließlich bis dahin ein recht kleiner Kreis von Gelehrten, hauptsächlich von Ethnologen und Prähistorikern, gewesen, der sich wissenschaftlich mit diesem Gegenstande befaßte, so war jetzt an seine Stelle eine recht bunte Gesellschaft getreten, die sich vor allem aus Vorkämpfern, Verfechtern und Freunden des Expressionismus zusammensetzte, denen ja auch diese exotische Bildnerei ihre ästhetische Entdeckung zu verdanken hat. Hinzu kam noch, daß die ästhetische Neigung zu dieser Kunst jetzt geradezu zur Mode wurde, was nicht zuletzt die Fülle und das teilweise recht Dilletantische der Publikationen zu diesem Thema in der Zeit zwischen etwa 1920 und 1930 erklärt.

Man wußte im Grunde genommen nicht recht, was man interpretativ mit dieser Kunst anfangen sollte. Wohl hatte man jetzt den Blick für sie und konnte sie ästhetisch werten, aber man fühlte, daß man ihr damit nicht ganz gerecht zu werden vermochte. Daß zu ihrer Kenntnis noch viele Detailforschungen vonnöten waren über die Verwendung und Bedeutung der einzelnen Stücke bei den Völkern, von denen sie kamen, daran dachte man nicht oder nur flüchtig, um allsogleich diesen Gedanken wieder beiseitezuschieben. Was man in erster Linie bei dieser Kunst im Auge hatte, war das Ganze, das Einheitliche und Geschlossene, als das sie erschien, und so war es auch letztlich eine allgemein für sie gültige „Erklärung", nach der man Umschau hielt.

Eine solche fand man auch. Es war die Theorie vom „prälogischen Denken" der Primitiven, wie sie *L. Lévy-Bruhl* zuerst 1910 in seinem Buche „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" dargelegt und eben um jene Zeit in „La mentalité primitive" (1922) erneut ausgesprochen hatte[1]). Diese Theorie des von *Comte* und *Durkheim* ausgehenden französischen Philosophen und Soziologen, die, wie man weiß, von den meisten Ethnologen gleich von allem Anfang an abgelehnt wurde und die ihr Urheber schließlich selbst zurücknahm resp. weitgehend einschränkte[2]), kehrt denn auch — ungeachtet dieser Ablehnung der in einer

solchen Frage doch am meisten zuständigen Fachwissenschaft — ziemlich regelmäßig von den ersten Veröffentlichungen zur naturvölkischen Bildnerei in jener Zeit an bis in unsere Tage hinein wieder. Der Anklang, den sie in weiten Gebildetenkreisen fand und der heute noch spürbar ist, mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß *Lévy-Bruhl* imgrunde nur das aussprach, was schon vordem im allgemeinen als selbstverständlich erschienen war. Schon früh verbreitete Vorstellungen von einer ganz anderen, uns völlig fremden Welt der „Wilden", einer Welt mit merkwürdigen Sitten und einem uns unbegreiflichen Denken, spielten da herein[3]).

Auf der gleichen Linie lag es auch, daß man in diesen Kreisen die vier Abhandlungen, die *S. Freud* zuerst in den beiden ersten Jahrgängen der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Imago" veröffentlichte und dann 1913 in Buchform als „Totem und Tabu" erscheinen ließ, mit Aufmerksamkeit verfolgte, aufnahm und im übrigen durchaus nicht über die „Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker" erstaunt war. Hier fand man wiederum eine Bestätigung für das vermutete grundverschiedene Denken der Naturvölker, die zugleich auch die Möglichkeit bot, gegebenenfalls von hier aus die Bildwerke der Naturvölker in ihrer Gesamtheit zu erklären bzw. zu „deuten".

Lévy-Bruhl und in zweiter Linie *Freud* erlangen so bei der Interpretation der naturvölkischen Bildnerei einen außergewöhnlichen Einfluß, ungeachtet dessen, daß auch hinsichtlich der Versuche des Letztgenannten, seine Theorien auf völkerkundliche Erscheinungen anzuwenden, die Ethnologenschaft nach kurzem zu einer ziemlich einmütigen Ablehnung kommt.

Im nachfolgenden soll nun versucht werden, die Beziehungen zwischen der Interpretation der naturvölkischen Kunst und der Tiefenpsychologie in ihren Umrissen zu zeichnen. Es ist hier zwar noch vieles im Flusse, und es wäre sicher verfrüht, ein letztes, endgültiges Wort hierüber sagen zu wollen. Im großen ganzen scheint es aber, als ob nach jener ersten Welle außergewöhnlich lebhafter Orientierung nach der Tiefenpsychologie seitens der sich um eine Interpretation der naturvölkischen Kunst Mühenden ein starkes Abflauen eingetreten ist, wobei mehr *Freud* als *Jung* an Wirkung verloren hat. Doch mag in den angelsächsischen und überseeischen Ländern im Zuge der in jüngster Zeit sich abzeichnenden, laufend zunehmenden allgemeinen Zuwendung zu *Freud* dieser wohl auch in dem uns hier beschäftigenden Bereich an Geltung gewinnen.

Daß wir dabei besonders auch den *mittelbaren* Einfluß der Tiefenpsychologie stets im Auge zu behalten haben, bedarf wohl keiner weiteren Erwähnung. Die allgemeine Beachtung, die die Psa.[4]) seinerzeit in der gesamten Gebildetenwelt fand, mußte gerade in solchen Bezirken, wo Fremdes, Seltsames und vor allem starke und unverhüllte Merkmale des Geschlechtes dem Laien vor die Augen kamen, wirksam werden und sich bei den Auffassungen, die er sich hiervon bildete, ausprägen. Und solche Auffassungen konnten recht ungehemmt sich weiter entfalten und blühen, da seitens der fachlich zuständigen Ethnologie zunächst wenig Positives zu dieser Kunst zu hören war, und die Publikationen, die in jener Anfangszeit hierzu erschienen, ja hauptsächlich aus der Feder von Autoren kamen, die in der Völkerkunde nicht zu Hause waren und bei denen im übrigen die Begei-

sterung für die naturvölkische Bildnerei größer war als ihr sachliches Wissen über sie[5]).

In Kreisen der Tiefenpsychologie selbst hat die naturvölkische Bildnerei im Vergleich zu anderen völkerkundlichen Gebieten am wenigsten zu Untersuchungen oder Erörterungen angeregt. Die völkerkundlichen Themen, denen man sich von dieser Seite zuwandte, betrafen vor allem die Mythologie und die Märchenwelt sowie die Bräuche und Vorschriften der Naturvölker[6]), und die aus der Freudschule kommenden Ethnologen, wie *Géza Róheim*, beschäftigten außer diesen Fragen vor allem soziologische Probleme[7]).

Mit dem künstlerischen Schaffen im allgemeinen und der Persönlichkeit des Künstlers hatte man sich allerdings schon früh seitens der Psa. befaßt. Der Versuch, den *O. Rank* 1907 in dieser Richtung unternahm[8]), wurde geradezu der Katechismus der Psa. auf diesem Gebiete und erlebte dementsprechend auch mehrere Auflagen. *Rank* bewegte sich dabei auf dem Boden der *Freud*schen Verdrängungstheorie, indem er das Wesen des künstlerischen Menschen — dessen höchste Formen für ihn der Dramatiker, der Philosoph und der „Religionsstifter" darstellen! — und die Entstehung des Kunstwerkes aus einer Rückbildung, einer Dissoziation des Geschlechtstriebes deutete. Der Traum, der in der Psa. eine so maßgebende Geltung erlangte, ist auch bei *Ranks* Deutung des Kunstwerks der Ausgangspunkt: er ist das erste Glied in der Reihe der Kompromißbildungen des Unbewußten. Der Mythos ist nach *Rank* „gleichsam ein Massentraum": die Gesamtheit bildete ihn zur „gemeinsamen Abfuhr für ihre Affekte" (S. 35 f.) Die Kunst ist in dieser Deutung „ursprünglich die automatische Verwertung des Kompromißmechanismus, dessen sich das Unbewußte zur Erzielung ähnlicher Wirkungen, jedoch mit weit geringeren Aufwänden, bediente", und die einzelnen Künste sind „mißlungene Versuche, etwas dem ganzen Traum Ähnliches zu gestalten" (S. 36).

Rank gab seiner Darstellung den recht zutreffenden Untertitel: „Ansätze zu einer Sexualpsychologie": es sind wirklich Ansätze, bei denen er auch meistens stecken bleibt. Dabei fehlt es zwar nicht an geistreichen Gedanken, guten Bemerkungen und ausgezeichneten Formulierungen zu den verschiedensten Dingen, aber infolge des weitgefaßten, verwaschenen und ungebräuchlichen Künstlerbegriffes kommt die Besprechung des eigentlichen Künstlertums zu kurz. Sie bleibt im Grunde auf ein paar allgemeine Bemerkungen beschränkt. Im übrigen ist dieser Versuch ganz in der rein spekulativen Art geschrieben, die wir auch sonst immer wieder bei psa. Abhandlungen mit kulturgeschichtlicher Thematik verfolgen können, so wird z. B. die ethnologische Frage, wie es in Wirklichkeit mit dem Künstlertum auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit bestellt ist, überhaupt nicht berührt.

Das künstlerische Schaffen und verwandte ästhetische Phänomene waren auch in der Folge wiederholt Gegenstand psa. Deutungen, die teilweise als selbständige Schriften, teilweise in Zeitschriften — namentlich in *„Imago"* — erschienen sind[9]). Zu Erscheinungen der naturvölkischen Bildnerei jedoch kamen weder von *Freud* noch aus den Reihen seiner Hauptanhänger irgendwelche belangreichen Wortmeldungen.

Als Ausnahme mag hier allenfalls *H. Prinzhorn* gelten, insofern, als er zwar

beiläufig, doch immerhin mit einer gewissen Grundsätzlichkeit im Rahmen seiner „Bildnerei der Geisteskranken" (1921) den von *Freud* in „Totem und Tabu" begonnenen Vergleich zwischen gewissen Verhaltensweisen und Vorstellungen der Eingeborenen mit denen der Neurotiker auf einer anderen Ebene — nämlich im Hinblick auf die bildende Kunst — fortsetzte, wobei allerdings ausgesprochen Geisteskranke auf der anderen Seite das Vergleichsmaterial lieferten. Bei diesem Erstlingswerke ist der spätere Weg *Prinzhorns*, der ihn immer näher zu *Klages* führt, schon zu ahnen. Es fehlt ihm allerdings jene Distanz zu *Freud*, die er später gewonnen hat, und bei allem Anti-Intellektualismus steht er doch noch sehr im Banne des Positivismus. So verläuft die Forschungslinie, an die er in bezug auf die Völkerkunde glaubt anknüpfen zu müssen, von *Bastian* ganz in der Richtung des evolutionistischen Positivismus von *Taylor* und *Frazer* bis hin zu *Lévy-Bruhl*. Die kulturhistorisch arbeitende Ethnologie wird als „intellektualistische Übertragungstheorie" abgetan. *Prinzhorn* nimmt ihr gegenüber so ziemlich die gleiche Stellung ein, wie sie vordem *F. Krueger*, an den er sich besonders eng anlehnt, vertreten hat[10]).

Es sind übrigens nicht nur Bildnereien von Eingeborenen, die er als Vergleichsmaterial heranzieht, auch Zeichnungen von Kindern und „normalen" Erwachsenen wie auch kulturgeschichtliche Dokumente werden den künstlerischen Erzeugnissen der Geisteskranken gegenübergestellt. Als völkerkundliche Vergleichsstücke dienen je eine Ahnenfigur von der Osterinsel und von Neu-Guinea, je zwei mannweibliche Doppelfiguren aus Neu-Mecklenburg und Westafrika, dann drei der Bakota-„Kopffüßer" sowie zwei weitere „Kopffüßer"-Darstellungen aus anderen Gebieten Westafrikas (Abb. 48 und 173—177), daneben noch eine Bildwiedergabe aus *Mansfeld*, Urwalddokumente. Es ist also in der Hauptsache die plastische Kunst der Naturvölker, die das Vergleichsmaterial abgibt, und man kann gewiß nicht umhin, *Prinzhorn* zu bestätigen, daß die Ähnlichkeit zwischen diesem und den Bildwerken der Geisteskranken, denen es gegenübergestellt wird, z. T. groß ist.

Dessenungeachtet wird der Ethnologe den Folgerungen nicht zustimmen können, die *Prinzhorn* „mit einiger Sicherheit" dahingehend formuliert: „wenn zahlreiche Bildwerke Geisteskranker nachweislich ohne Beeinflussung durch Vorbilder die engste Form- und Ausdrucksverwandtschaft mit zahlreichen Werken primitiver Bildnerei zeigen, so ist das eine starke Stütze für die Menschheitsgedanken und gegen die wandernden, durch direkte Berührung sich ausbreitenden Völkergedanken. Oder in neuerer Terminologie: für das Vorhandensein von Elementargedanken und gegen die intellektualistische Übertragungstheorie" (S. 324).

Bei aller Sorgfalt und Vorsicht, die *Prinzhorn* bei dieser Formulierung offensichtlich verwandte und die auch sonst immer wieder in diesem schönen Werke spürbar sind, ist er dabei doch in den von uns schon gekennzeichneten landläufigen Fehler verfallen, die naturvölkische Bildnerei als ein Ganzes und Geschlossenes aufzufassen. Mit „zahlreichen Werken primitiver Bildnerei" ist überhaupt nichts ausgesagt, sie können z. B. alle aus einer bestimmten Gegend stammen und könnten dann eben so sehr oder so wenig für den Elementargedanken wie auch für die Übertragungstheorie zeugen. Von den „Kopffüßern" vom Ogowegebiet (Französisch-Äquatorial-Afrika) z. B. hätte er leicht 50, 60 oder 100 in seinem

Werke wiedergeben und damit vielleicht noch überzeugendere Ähnlichkeiten herausstellen können, gegen oder für die Übertragungstheorie hätten sie ebensowenig ausgesagt, wie die drei, von denen er seinem Werke Abbildungen mitgab. Es käme also zumindest darauf an, Belege von „zahlreichen" Naturvölkern zu erbringen.

Es können hier im einzelnen nicht alle Vorbehalte und Einwände erörtert werden, die man von ethnologischer Seite gegenüber *Prinzhorn* machen muß. Überzeugend und für irgendwelche Schlußfolgerungen geeignet sind auf jeden Fall weder das Material noch seine Erläuterungen. Wenn man einmal ganz davon absieht, daß neben der weiten und zahlreichen Verbreitung gewisser Phänomene noch der ethnologischen Altersschichtung eine sehr entscheidende Rolle zukommt (das von *Prinzhorn* herangezogene Material von der Südsee und von Westafrika gehört z. B. zu Völkern einer verhältnismäßig jüngeren Kulturstufe), so sind daneben Sinn, Bedeutung und Verwendung der herangezogenen Gegenstände doch ebenfalls für ihre Beurteilung nicht unwesentlich, woran *Prinzhorn* offenbar nur bei den uns zeitlich und örtlich näher stehenden Darstellungen aus dem europäischen Altertum und Mittelalter denkt, z. B. bei der fünfarmigen Gestalt aus der Heidelberger Handschrift des Sachsenspiegels (... „wie vorsichtig man mit der Deutung auffallend realitätsfremder Gebilde sein muß" ...). Wenn wir bei vielen Kunstgegenständen aus dem naturvölkischen Bereich hierüber noch sehr wenig wissen, so ist das kein Grund, so zu tun, als gäbe es so etwas hier überhaupt nicht. Bei den Ogowe-„Kopffüßern", die für *Prinzhorns* Folgerungen besonders bedeutsam sind, da sie, wie er selbst feststellt, den flachen Holzplastiken des Falles 17 am nächsten kommen, wissen wir das aber z. B. Diese Figuren werden von den Eingeborenen oben auf die Körbe gesteckt, in denen sich Schädelreste, Knochen und ähnliches von Verstorbenen befinden. Es sind also gar keine Kopffüßer, sondern eine Art Aufsätze, die erst im Zusammenhang mit den genannten Körben ihre Funktion im Ahnenkult erfüllen, und die Vorstellung von Kopffüßern fällt also völlig, wenn wir die Figuren in ihrer zweckbestimmten Verwendung sehen (wie die im Tafelteil beigefügte Zeichnung zeigen mag). Im übrigen sind diese hochstilisierten, z. T. mit Metallblech verkleideten Schnitzereien wahrscheinlich sehr rezenten Datums.

Es sind im ganzen drei Motivgruppen, zu denen *Prinzhorn* naturvölkische Skulpturen als Vergleichsmaterial herangezogen hat: 1) der „Pfeifenstopfer" des Falles 175, der in seiner Gestaltung ganz an stehende Ahnenfiguren erinnert (und wozu vielleicht noch ähnlichere naturvölkische Schnitzereien hätten gefunden werden können), 2) die mannweiblichen Doppelfiguren, von denen später noch zu sprechen sein wird, und 3) die „Kopffüßer".

Irgendwelche Schlüsse scheint mir übrigens auch das Vergleichsmaterial, das *Prinzhorn* aus anderen Gebieten vorlegt, nicht zu erlauben. So kann m. E. — wenn wir z. B. auf die übrigen „Kopffüßer"-Abbildungen einen Blick werfen — von den hier in Frage kommenden fünf Wiedergaben von Bildern aus dem Mittelalter höchstens die mittlere der drei Breughel entnommenen Darstellungen (Abb. 184) zu einem Vergleich noch herangezogen werden, obwohl selbst sie nur eine ganz entfernte Ähnlichkeit mit den Holzfiguren des Falles 17 hat (Abb. 88). Die Fabelwesen aus Lycosthenes (Abb. 183) sind, wie *Prinzhorn* selbst zugeben muß, „eigent-

lich keine Kopffüßer, sondern ihnen ist das Gesicht auf den Rumpf gerutscht, sie sind kopflos" (S. 326).

Das Buch über die „Bildnerei der Geisteskranken" hat seinerzeit eine sehr günstige Aufnahme gefunden, was auch daraus zu ersehen ist, daß binnen Jahresfrist eine zweite Auflage nötig war[11]). Daß man in jener Zeit in ganz besonderem Maße für die darin aufgerollten Themen aufgeschlossen war, machte nicht zuletzt sein Erfolg aus. *Prinzhorn* hat dessen ungeachtet, das sei hier ausdrücklich hervorgehoben, mit der Abfassung des Werkes eine verdienstvolle wissenschaftliche Tat geleistet. Daß er sich dabei anläßlich des völkerkundlichen Vergleichsmaterials auf ein Gebiet begeben hat, wo er nicht zu Hause war, und ohne hinreichende Kenntnis der Dinge dort gleich bei den entscheidendsten Fragen mitreden wollte, war ein Übergriff, der bei seiner sonstigen Zurückhaltung (so z. B. hinsichtlich der Beziehungen der Geisteskrankenkunst zum Expressionismus) besonders unangenehm auffällt. Eine Entschuldigung hierfür bietet auch die Tatsache nicht, daß um diese Zeit bezüglich der naturvölkischen Bildnerei fast jeder glaubte, zuständig zu sein.

Dieser Exkurs *Prinzhorns* ist der einzige nennenswerte Vorstoß aus dem Kreise der Psychoanalytiker (zu denen mindestens seiner Herkunft nach *Prinzhorn* noch gezählt werden darf) in das Gebiet der naturvölkischen Bildnerei. Die grundsätzliche Frage aufzuwerfen, inwieweit die Psa. bei der Interpretation dieser Kunst herangezogen werden kann, blieb der sich um eine solche Interpretation bemühenden Gegenseite vorbehalten. *E. v. Sydow*, dessen Buch „Primitive Kunst und Psychoanalyse" (1927) damit zum Hauptwerk auf diesem Gebiete wird, kam von der Kunstwissenschaft und hatte sich mit wachsender Intensität und Ausschließlichkeit der Bildnerei der Naturvölker gewidmet[12]). Dabei war er in seinen ersten Werken bei seinen psychologischen Erklärungsversuchen ganz in der hier üblich gewordenen Weise den Theorien *Lévy-Bruhls* gefolgt. Der Psa. stand er ursprünglich sogar feindlich gegenüber[13]). Seine spätere Bekehrung zu ihr, wie sie in „Primitive Kunst und Psychoanalyse" ihren Ausdruck fand, ist wohl vor allem der Einsicht erwachsen, daß bei der Interpretation des Formalen der naturvölkischen Kunst sich mit den Thesen *Lévy-Bruhls* nichts anfangen läßt.

So zielt *v. Sydows* Untersuchung in der Hauptsache auf das formale Element der naturvölkischen Bildnerei. Was ihr Inhalt betrifft, so ist er der Meinung, daß dieser durch die Psa., insbesondere durch *Freuds* „Totem und Tabu", hinreichend geklärt sei. Obwohl er zu den Einwänden, die schon damals seitens der Ethnologie gegenüber *Freud* gemacht wurden, nichts Wesentliches anzuführen weiß, ist er von der grundsätzlichen Gültigkeit der Thesen Freuds überzeugt. Daß *Freud* von Prämissen ausging, die der Wirklichkeit völlig widersprechen[14]) und damit das Bild, das er von der Urzeit entwirft, gänzlich utopisch ist, übersah er oder wollte es auf jeden Fall nicht bemerken.

Entsprechend seiner Absicht, die sexuellen Grundlagen der naturvölkischen Bildnerei aufzudecken, sucht er diese zunächst bei der Baukunst, dann bei der Plastik und schließlich bei der Zeichnung freizulegen. Während sich bei den beiden erstgenannten Künsten eine vom Sexuellen ausgehende Entwicklungsreihe, die auch eine gewisse Augenfälligkeit für sich hat, leicht aufstellen läßt, ist das bei der

naturvölkischen Zeichnung weniger möglich, was wohl auch der Grund ist für die Reihenfolge seiner Untersuchung. Die von ihm aufgestellten Entwicklungsreihen sind

für die Baukunst: Uterus — Höhlung — Bauwerk,
für die Plastik: Phallus — Pfahl — Plastik,
für die Zeichnung: Haut — Umrißzeichnung — Flächenbild.

Die Entwicklungsstufen des Kindes, wie sie die Psa. zeichnete und die *Freud* gemäß dem sog. biogenetischen Grundgesetz in seinem Buche „Totem und Tabu" auch für die Menschheitsentwicklung als maßgebend auffaßte, geben v. *Sydow* die Grundlagen für seine Theorie über die geschichtliche Reihenfolge der einzelnen Künste. Der ersten Stufe, für die hiernach der Autoerotismus kennzeichnend ist, weist *v. Sydow* die Malerei zu, für die zweite Stufe, der der Narzißmus das Gepräge geben soll, erscheint ihm die Plastik als die entsprechende Kunstübung, und der dritten Stufe, auf der der Mensch zur Wahl eines außer ihm befindlichen Objektes übergeht, möchte er die Entstehung der Baukunst zurechnen. All diesen „freien Künsten" gegenüber genießt die Körperkunst den zeitlichen Vorrang. Zum Schlusse dieser Ausführungen gesteht *v. Sydow* freilich selbst, daß sich diese „vermutete Reihenfolge" allein auf Daten aufbaut, „die wir lediglich der Entwicklung der Sensualität verdanken".

Es bedarf wohl keiner weiteren Worte, um darzutun, daß diese „Studie über die sexuelle Grundlage der bildenden Künste der Naturvölker", wie *v. Sydow* im Untertitel sein Werk kennzeichnet, bis ins Letzte eine Konstruktion ist, eine geistreiche Spielerei und sonst nichts weiter. Es ist das schwächste Werk *v. Sydows*, und wenn es nicht geschrieben worden wäre, würde man es wissenschaftlich bestimmt nicht vermissen.

Wenn *v. Sydow* im Rahmen seines Beitrages über „Kunstwissenschaft und Psychoanalyse" in dem im folgenden Jahre erscheinenden ersten Band des von *H. Prinzhorn* und *K. Mittenzwey* herausgegebenen Werkes „Krisis der Psychoanalyse" (Leipzig 1928) unter den Resultaten „die systematische Grundlegung der bildenden Künste der Naturvölker" aufzählt (S. 168) und das wohl im Hinblick auf sein Buch „Primitive Kunst und Psychoanalyse", so wird man demgegenüber fragen, wo eine solche Grundlegung zu finden sei. Erstaunt mag man auch sein, wenn er am Ende eben dieses Beitrages feststellt, man werde „in summa ... prinzipiell an einer relativen Unabhängigkeit der künstlerischen Funktion gegenüber der sexuellen Einstellung festhalten müssen" (S. 171). Kehrt er angesichts der Krise schon wieder der Psa. den Rücken?

Ein unbestrittenes Verdienst *Freuds* wird es immer bleiben, daß er für emotionelle, namentlich sexuelle Erscheinungen die Augen öffnete zu einer Zeit, als dergleichen sehr verpönt war. Seine mittelbare Wirkung ist daher nicht zu übersehen. So ist die besondere Richtung, die die Forschungen des Paters *J. Winthuis* nahmen, ohne Zweifel mit dem Einfluß *Freuds* in Verbindung zu bringen, so sehr auch *Winthuis* das in Abrede stellen möchte. Diesen Forschungen kommt auch hinsichtlich der naturvölkischen Bildnerei Bedeutung zu[15]). Die sexuellen Beziehungen dieser Kunst scheinen hier in einem ganz anderen Maße — allerdings aber auch

in einem ganz anderen Sinne — als bei *v. Sydow* greifbare Formen anzunehmen, denn *Winthuis* kann sich dabei immer wieder auf seine vieljährigen Beobachtungen und Erfahrungen als Missionar bei den Gunantuna berufen.

Auch für *Winthuis* ist das Denken der Naturvölker grundverschieden von dem unsrigen. Aber dieser Unterschied rührt nach seinen Forschungen davon her, daß das Denken der Eingeborenen völlig vom Sexuellen beherrscht wird. Wie die Sprache so erscheint ihm auch die Bildnerei als Ausdruck des „Zweigeschlechterwesens": „fast alle" Kunstwerke zeugen davon, indem sie in den verschiedensten Formen und Symbolen Darstellungen des actus generationis bringen. *Winthuis* geht in seinen Werken verschiedentlich ausführlich auf die Kunst ein.

Da ich an anderer Stelle mich eingehend mit den Ansichten von *Winthuis*, die bekanntlich in ethnologischen Kreisen damals viel Aufsehen erregten und einen Gelehrtenstreit entfachten, befasse[16]), möchte ich hierbei nicht weiter verweilen. Daß das völkerkundliche Tatsachenmaterial in seiner Gesamtheit gegen seine Theorien spricht, mag nur kurz angedeutet werden. Überdies haben sie an Wahrscheinlichkeit auch dadurch verloren, daß *Lévy-Bruhl* seine Auffassungen von der grundsätzlichen Andersheit des Denkens Primitiver revidierte. Dabei soll allerdings nicht bestritten werden, daß die von *Winthuis* herausgestellten Erscheinungen— wie namentlich die Untersuchungen von *H. Baumann* in jüngster Zeit zeigen[17]) — eine größere Beachtung verdienen, als man sie ihnen bisher schenkte. Fehlerhaft und unzutreffend sind nur die Verallgemeinerungen, wie sie *Winthuis* von ihnen aus machte. Dementsprechend haben auch z. B. die von *Prinzhorn* wiedergegebenen mannweiblichen Doppelfiguren aus Neu-Mecklenburg und Westafrika keine Allgemeingültigkeit.

In der Erörterung der Beziehungen zwischen der Interpretation der naturvölkischen Kunst und der Psa. erhebt sich gegenwärtig mit besonderer Dringlichkeit die Frage, ob solche Beziehungen auch zu der besonderen Richtung der Tiefenpsychologie, wie sie von *C. G. Jung* entwickelt wurde, zu der sog. „komplexen Psychologie", bestehen und gegebenenfalls welcher Art sie sind. Man mag dieser Frage noch eine besondere Berechtigung deshalb zubilligen, da man vielleicht daran denken wird, daß namentlich von den Kollektivsymbolen *Jungs* her sich ein unmittelbarer Weg zu den Bildern der Naturvölker öffnen könnte.

Wie schon angedeutet, hatte in den Anfängen der Interpretation naturvölkischer Bildnerei *Freud* durchaus den Vorrang, und beherrschte die psa. Deutung das Feld. Die weitere Entwicklung brachte es mit sich, daß die Kunstgeschichte der Naturvölker allmählich wieder mehr von Ethnologen geschrieben oder mindestens auf völkerkundlicher Basis betrieben wurde, womit die psychologische Fragestellung in den Hintergrund trat. Zwar ist diese Entwicklung durchaus nicht allgemein. Sie gilt aber insbesondere für Deutschland, wobei noch zu beachten ist, daß die Beschäftigung mit der naturvölkischen Bildnerei im „Dritten Reich" als nicht gewünscht ziemlich aufhörte und erst gegen 1945 wieder begonnen hat. In den westeuropäischen Ländern hat sich die psychologische Betrachtungsweise mehr gehalten — namentlich in Frankreich —, wenn auch hier unverkennbar die völkerkundlich-kulturhistorische Behandlung zugenommen hat. Die Lage in den angelsächsischen und überseeischen Ländern wurde schon gekennzeichnet: die Frage nach den An-

wendungsmöglichkeiten der Psa. *Freuds* auf die naturvölkische Kunst wird hier heute erneut gestellt, so z. B. von *L. Adam*, der ihr ein besonderes Kapitel widmet und sie im übrigen in sehr kluger Weise behandelt[18]).

So sind es im ganzen vorwiegend psa. Aspekte, unter denen man die naturvölkische Kunst zu deuten versucht, und nur vereinzelt ist es *C. G. Jung*, auf dessen Psychologie man sich in diesem Zusammenhang bezieht. Die Interpretation der naturvölkischen Kunst verhält sich zur Tiefenpsychologie gerade umgekehrt wie die Ethnologie, wo *Jung* immerhin eine weitaus günstigere Beurteilung fand als *Freud*, was wohl auf die — vom völkerkundlichen Standpunkt aus gesehen — verhältnismäßig größere Wirklichkeitsnähe *Jungs* zurückzuführen ist[19]).

Jung selbst hat schon früh auch den Naturvölkern seine Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Untersuchungen über „Wandlungen und Symbole der Libido"[20]), die die „halbbewußten und unbewußten" Phantasievorgänge der Miss Miller zum Gegenstand haben und wohl zu den merkwürdigsten Arbeiten der Psychologie gezählt werden dürfen, haben, zusammen mit den Werken *Wundts*, seinerzeit *Freud* die Anregung zu seinen vier Abhandlungen über „Totem und Tabu" gegeben, hatte doch bereits bei dieser Erstlingsveröffentlichung *Jung* mannigfaches völkerkundliches Material herangezogen. Aufgrund seiner psychiatrischen Beobachtungen bei Einzelpersönlichkeiten und Vergleichen mit Kollektivvorstellungen nimmt *Jung* das „Vorhandensein von ‚mythenbildenden' Strukturelementen der unbewußten Psyche" an, also von Mythenbestandteilen, die er als „Urbilder" oder „Archetypen" bezeichnet. Das völkerkundliche Material, das ihn demnach in erster Linie interessiert, ist dasselbe, was auch *Freud* und den übrigen Psychoanalytikern am wichtigsten war: es sind die Mythen und Märchen. Sie bieten die Parallelen zu dem aus Träumen und psychotischen Phantasieprodukten Einzelner gewonnenen Stoff[21]).

In unserem Zusammenhang aber erscheint es von Bedeutung, daß *Jung* — teils zur Erhellung der Diagnose, teils verbunden mit psychotherapeutischen Absichten — schon früh den Weg beschritten hat, seinen Patienten einen Stift oder Pinsel in die Hand zu drücken, um sie zu veranlassen, in Bildern wiederzugeben, was sie von ihren Träumen und Visionen mit Worten nicht genügend auszudrücken vermögen. Den ersten größeren Einblick in dieses auf solche Weise gewonnene Bildmaterial gab *Jung* einer weiteren Öffentlichkeit im „Geheimnis der goldenen Blüte"[22]), indem er aus seiner Sammlung einige Mandalas auswählte, um sie den tibetischen Mandalas gegenüberzustellen. Aus *Jungs* Sammlung von solchen Bildnereien, die wohl inzwischen sehr umfangreich geworden ist, wurden auch in der Folge gelegentlich einzelne Gestaltungen publiziert. Soviel mir allerdings bekannt ist, sind die Beziehungen zur naturvölkischen Bildnerei bis jetzt noch nicht geprüft worden[23]).

Zum Schlusse möchte ich noch kurz ein Gebiet streifen, das auch für die Kunstgeschichte der Naturvölker bedeutsam ist und wo m. E. die psychologische Forschung schon heute recht entscheidende Ergebnisse vorzulegen hat. Es sind die Theorien über die *Polarität der Kunst*, basierend auf den beiden, immer wieder zu verfolgenden gegensätzlichen Grundstilen, die auch in der Bildnerei der Natur-

völker deutlich hervortreten. Sie haben im Laufe der Zeit die verschiedensten Formulierungen gefunden, die jedoch in ihren Grundzügen immer dasselbe besagen. *Schiller* hat als erster eine solche Kunstbetrachtung ausführlich verfolgt, wobei ihm das Verhältnis des Künstlers zur Natur als Maßstab diente. Sie führte ihn zur Annahme einer „naiven" und einer „sentimentalischen" Dichtung und letztlich zu dem Gedanken, daß ein solcher Unterschied nicht nur unter den Dichtern besteht, sondern auch unter den Menschen überhaupt. *Schiller* kommt auf diesem Wege zum ersten Mal zum polaren Aufbau der menschlichen Psyche, der in der späteren Psychologie eine grundlegende Bedeutung erlangt. Nicht ganz im *Schiller*schen Sinne, jedoch in der gleichen Richtung bewegen sich *Nietzsches* Begriffe „apollinisch" und „dionysisch" in der „Geburt der Tragödie". Und ohne philosophischen Schwang, ganz von der Naturbeobachtung ausgehend, kommt *K. Scheffler* zu ähnlichen Stilrichtungen, die er mit „griechisch" und „gotisch" bezeichnet und die er eingehend durch alle Perioden der Kunst verfolgt. Von anderen auf das Gleiche zielenden Gegensatzpaaren seien hier noch genannt: physioplastisch — ideoplastisch *(M. Verworn)*, einfühlend — abstrakt *(W. Worringer)*, sensorisch — imaginativ *(H. Kühn)*.

So unterschiedlich gewiß auch im einzelnen die Akzente sind, auf die bei den verschiedenen Auffassungen einer Polarität in der Kunst Wert gelegt wird, einig ist man sich wohl darin, daß die beiden polaren Stilmöglichkeiten zu bestimmten Persönlichkeitstypen gehören und somit eine Lösung dieser ganzen Frage nur von der Psychologie her möglich ist.

In der Zuordnung des Stils einzelner Künstler zu bestimmten Persönlichkeitstypen wurden von verschiedenen Forschern wegweisende Beiträge geliefert. Ausgangspunkt und Grundlage bildeten dabei meistens die in der psychiatrischen Praxis gewonnenen Erkenntnisse. Es waren sowohl die Werke von ausgesprochen kranken Genies, so z. B. das von van Gogh *(Jaspers)*, wie auch die von als gesund geltenden Künstlern, so etwa der Ulysses von James Joyce oder das Werk von Picasso *(C. G. Jung)* Gegenstand solcher Untersuchungen. Besonders erfolgreich und befriedigend in dieser Richtung scheinen mir die auf dem Boden der Konstitutionslehre *Kretschmers* sich bewegenden Bemühungen von *W. Winkler*[24]).

Der „naive" Durchschnittsmensch, wie er sich aus den Schilderungen *Schillers* ergibt, ist nach *Winkler* dem zyklothymen Formenkreis von *E. Kretschmer* zuzuweisen, während der „sentimentalische" Mensch ein Schizothymiker ist. Der Zyklothymiker nimmt die Natur so, wie sie ist. Er schätzt ihre Schönheiten „aus einer allgemeinen Freude am Leben, den Menschen und den Dingen heraus, ohne daß die Natur für ihn eine besondere Affektbesetzung hätte" *(Winkler*, S. 268). Er ist harmonisch und sucht auch diese Harmonie in seiner Außenwelt. Er ist einfach und schlicht und hat einen besonderen Sinn für das Praktische und Nützliche, wie ihn auch der „Realist" *Schillers* aufweist. Auf den Schizothymiker passen nach *Winkler* dagegen die Worte *Schillers* über den „sentimentalischen" Werther: „Schwärmerische, unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Kontemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstere, gestaltlose, schwermütige Ossianische Welt."

Die extremen Pole künstlerischer Gestaltungsmöglichkeiten, wie sie sich aus der Konstitutionsforschung *Kretschmers* ergeben, ordnen sich dementsprechend nach *Winkler* folgendermaßen (S. 272):

1. ZYKLOTHYMER FORMENKREIS

a) hypomanischer und syntoner Typ: Reine Realistik

b) Schwerblütiger Typ: Künstlerisch unproduktiv

2. SCHIZOTHYMER FORMENKREIS

a) formal-systematischer Typ: Reine Stilisierung (z. B. Klassizismus, Konstruktivismus)

b) traumhaft-romantischer Typ: Reine Mystik (z. B. Expressionismus).

Es bestehen wohl stets die beiden Ausdrucksformen gleichzeitig und nebeneinander, eine von ihnen ist es aber jeweils, die als Zeitstil hervortritt und die Herrschaft hat.

Es schließen sich hier für die Interpretation der naturvölkischen Bildnerei viele Fragen an, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann. Einen Großteil der Problematik, die sich auf die Stilpolarität der Naturvölker bezieht, hat *J. Glück* in diesem Jahrbuch aufgerollt[25]; zahlreiche der dort aufgeworfenen Fragen wären in diesem Zusammenhang erneut zu stellen.

Es ist hier übrigens auch an die Einstellungstypen *Jungs* zu denken, die man ja auch schon zur Charakterisierung von Typengegensätzen im Völkerleben herangezogen hat[26]. Sie wurden auch bereits inbezug auf die polaren Stilmöglichkeiten in der naturvölkischen Bildnerei angewandt. So bezeichnet z. B. *F. H. Lem* in „Sculptures soudanaises" (1948) die stark abstrakte sudanische Plastik als „introvertierte Kunst", der er die mehr naturnahen Schnitzereien der Elfenbeinküste und des Kongogebietes als „extravertiert" gegenüberstellt. *Lem*, der diese Charakterisierungen mehr beiläufig gibt, hat dabei natürlich ebenfalls in erster Linie die Künstlerpersönlichkeit im Auge. Während die Kunst der Elfenbeinküste und des Kongogebietes ihm erscheint als „un art réaliste, expressif et individuel, résultant d'un contact direct de l'artisan avec les éléments concrets du monde extérieur", kennzeichnet er die sudanische Kunst damit: „Il (l'art) emprunte ses éléments à la réalitê mais les combine selon une vision propre à l' artiste, vision qui lui est commandée non par des soucis d'imitation, des préoccupations individuelles, mais par des préoccupations mystiques d'ordre collectif et de portée essentiellement religieuse"[27].

Wenn wir kurz eine vorläufige Bilanz ziehen, so müssen wir sagen, der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Erhellung des Dunkels, das über der naturvölkischen Bildnerei liegt, war bisher gering. Mir scheint das aus verschiedenen Gründen nicht sehr erstaunlich. Seitens der Interpretation der naturvölkischen Bildnerei war, wie ich schon eingangs andeutete, der Zeitpunkt, sich bei der Tiefenpsychologie nach Hilfe umzusehen, verfrüht. Vor einem solchen Schritt muß hier eine möglichst weitgehende und genaue Tatsachen-Erforschung von Zweck, Bedeutung, Funktion

usw. jedes einzelnen Kunstgegenstandes innerhalb des Bereiches, aus dem er stammt, vorangegangen sein. Wie ohne sie jede psychologische Interpretation in der Luft hängt, mag das Beispiel der „Kopffüßer"-Deutung bei *Prinzhorn* dargetan haben. Nach einer solchen Tatsachen-Erforschung mag man fragen, ob von der Psychologie her Hinweise zur Erweiterung des Gesichtsfeldes zu erlangen sind. *A. E. Jensen* ist z. B. auf dem Gebiet der Mythenforschung so verfahren, indem er prüfte, inwieweit das von *Jung* beigebrachte Material zu dem von *Jensen* völkerkundlich bearbeiteten Mythologem vom „göttlichen Mädchen" herangezogen werden kann. Das Resultat war nicht befriedigend[28]).

Eine andere Frage ist freilich, inwieweit die Voraussetzungen der einzelnen psychologischen Richtungen Berechtigung haben. Ist z. B. das kollektive Unbewußte *Jungs*, das über „die Weisheit der Erfahrungen ungezählter Jahrtausende" verfügt und in welchem „die allgemein-menschlichen urtümlichen Bilder" schlummern, hinreichend begründet? Solche Erfahrungen ungezählter Jahrtausende, „in den Bahnen und Bahnungsmöglichkeiten des menschlichen Gehirns niedergelegt", setzen z. B., wie *Bumke* dagegen geltend macht, eine engrammatische Vererbung im Einzelleben erworbener Eigenschaften voraus, die aber die heutige Biologie noch überwiegend ablehnt[29]).

Auch sollte man sich gerade in diesem Zusammenhange stets bewußt sein, daß die Verhältnisse, wie sie unsere abendländische Entwicklung entstehen ließ, durchaus etwas Besonderes und Außergewöhnliches darstellen, und so vor allem der Schluß von ihnen auf das „allgemein Menschliche" leicht zu einem Fehl- und Trugschluß werden kann. Hierauf hat in jüngster Zeit mit besonderem Nachdruck *A. Rüstow* vom universalhistorischen Standpunkte aus hingewiesen[30]), und es scheint mir, daß namentlich psychologische Folgerungen in dieser Hinsicht immer wieder überprüft werden sollten. Das hat m. E. vornehmlich bei den Theorien der Psa. zu geschehen, die sich so ganz und unmittelbar auf die Verhältnisse und Bedingungen eines besonders merkwürdigen Abschnittes — nämlich der victorianischen Epoche — unserer Spätzeit aufbauen, deren „Entlarver" *Freud* wurde[31]).

Eine beachtenswerte Erweiterung des Gesichtskreises scheinen mir die Ergebnisse der Untersuchungen *Winklers* zur Polarität der Kunst zu bieten. Es ist zwar nicht die Tiefenpsychologie, auf der *Winkler* aufbaut, sondern die Konstitutionslehre *Kretschmers*. Ein Hinweis auf sie schien mir trotzdem in diesem Zusammenhang geboten.

Im ganzen sind zumindest durch die Fragestellung, wie sie durch die Tiefenpsychologie entwickelt wurde, auch bezüglich der Bildnerei der Naturvölker eine Reihe von Gesichtspunkten aufgetaucht, mit denen sich die Erforschung der naturvölkischen Kunst gewiß noch zu beschäftigen haben wird[32]).

ANMERKUNGEN

[1]) Deutsche Übersetzungen: Das Denken der Naturvölker, 2. Aufl. 1926; Die geistige Welt der Primitiven, 1927. Das später folgende Buch L'âme primitive (1927) wurde 1930 ins Deutsche übersetzt. Mehr als irgend ein anderer Autor

hat *Lévy-Bruhl* die Vorstellungen der Psychologen und Psychiater über die geistige Welt der Naturvölker maßgebend bestimmt. Es gibt kaum ein Werk oder eine Abhandlung von dieser Seite, die sich mit dem „Denken der Primitiven", mit „archaischen Seelenzuständen" und dergleichen befaßt, wo nicht auf ihn Bezug genommen wird.

[2]) Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, Préface de *M. Leenhardt. Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris (Presses Universitaires de France) 1949. Vgl. hierzu bes. *E. F. Podach,* Zum Abschluß von L. Lévy-Bruhls Theorie über die Mentalität der Primitiven. *Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 76, 1951, H. 1, S. 42 bis 49. W. Koppers,* Lévy-Bruhl und das „prälogische Denken" der Primitiven. *Hochland, 44. Jg., 1951, S. 69—72.*

[3]) Vgl. hierzu auch *H. Plischke,* Von den Barbaren zu den Primitiven. Die Naturvölker durch die Jahrhunderte. Leipzig 1926. S. 112 ff.

[4]) „Psychoanalyse" und „psychoanalytisch" werden im folgenden in der in der Tiefenpsychologie üblich gewordenen Weise mit „Psa." und „psa." abgekürzt.

[5]) Im einzelnen s. bes. *F. Herrmann,* Die Bildnerei der Naturvölker als Forschungsgegenstand. *Studium Generale Jg. 4, 1951, H. 8, S. 467—480.*

[6]) Neben *Freuds* Totem und Tabu seien hier beispielsweise genannt: *Th. Reik,* Probleme der Religionspsychologie, 1. Teil, Leipzig/Wien 1919, wo u. a. die Couvade und die „Pubertätsriten der Wilden" vom psa. Standpunkte aus erörtert werden; *O. Rank,* Psa. Beiträge zur Mythenforschung. Leipzig/Wien 1919, 2. Aufl. 1922. Vorher waren in den von *Freud* herausgegebenen „Schriften zur angewandten Seelenkunde" zu diesen Fragen u. a. erschienen: *F. Riklin,* Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen, 1908; *K. Abraham,* Traum und Mythus, 1909; *O. Rank,* Der Mythus von der Geburt des Helden, 1909. Auch ist hier zu nennen: *H. Silberer,* Phantasie und Mythos, *Jahrb. f. psa. und psychopathol. Forschungen, 3, 1911, S. 661—723; O. Rank,* Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken, *ebda. 4, 1912, S. 51—115.* Vgl. hierzu auch *R. Thurnwald,* Ethnologie und Psa. In: *Krisis der Psa., hrsg. von H. Prinzhorn und K. Mittenzwey, Leipzig 1928, S. 114—133, und C. Clemen* Mythologie, Religionsgeschichte und Psa. *ebda. S. 172—195.*

[7]) Von *G. Róheim* erschienen um jene Zeit: Australian Totemism, London 1925 — ein Werk, das zu den bedeutendsten Beiträgen der Psa. zur Ethnologie gezählt werden darf — und Mondmythologie und Mondreligion, 1927. *G. Róheim* gab in jüngster Zeit heraus: Psychoanalysis and the social sciences I, 1947; II, 1950; III, 1951. — In diesem Zusammenhang ist auch *B. Malinowski* zu nennen, der ursprünglich der psa. Schule sehr nahe stand, sich aber immer mehr davon löste. Damals erschienen von ihm u. a.: Argonauts of the Western Pacific, 1922, Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex, *Imago, 10, 1924,* und Sex and Repression in Savage Society, London/New York 1927. Von späteren Werken ist besonders hervorzuheben: The Sexual Life of Savages, 1929, 3. Aufl. 1932, deutsch: Das Geschlechtsleben der Wilden, Leipzig/Zürich o. J. The Dynamics of Culture Change, 1949; Freedom and Civilization, deutsch: Kultur und Freiheit, Wien 1951.

[8]) *O. Rank*, Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie. 1. Aufl. Wien/Leipzig 1907, 4. Aufl. 1925. — *Rank* hat neben *Reik* sich von den ausgesprochenen Psychoanalytikern am meisten mit völkerkundlichen Fragen befaßt. Außer den in Note 6 genannten Arbeiten seien hier noch erwähnt: Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien. *Zentralbl. f. Psa., Jg. 2, 1912, H. 7/8;* Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage, 1926.

[9]) So z. B. *S. Freud*, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, 1910; *E. Jones*, Andrea del Sartos Kunst und der Einfluß seiner Gattin. *Imago, 2, 1913, S. 468 ff.; O. Pfister*, Die Entstehung der künstlerischen Inspiration. *Imago, 2, 1913, S. 481;* ders., Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus, 1920; *A. J. Westerman-Holstijns*, Die psychologische Entwicklung Vincent van Goghs. *Imago, 10, 1924, S. 389 ff.; K. Abraham*, Giovanni Segantini, 2. Aufl., 1925, u.a.

[10]) *F. Krueger*, Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, Bd. 1, H. 1. Leipzig 1915.

[11]) Seitens der Ethnologie wurden schon damals — namentlich von der „Wiener Schule" — seine völkerkundlichen Auffassungen und Folgerungen scharf kritisiert: *W. Koppers, Anthropos 16/17, 1921/22, S. 1076/79.*

[12]) Als das Buch Primitive Kunst und Psa. (als Bd. 10 der *Imago-Bücher)* erschien, lagen von *E. v. Sydow* zur naturvölkischen Bildnerei bereits die Werke vor: Exotische Kunst — Afrika und Ozeanien (1921), Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit (Propyläen-Kunstgeschichte, 1923), Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker (1924), Kunst und Religion der Naturvölker (1926). Wegen einer Übersicht und kritischen Wertung des Gesamtwerkes von *E. v. Sydow* vgl. *F. Herrmann*, Die Bildnerei der Naturvölker als Forschungsgegenstand a.a.O.

[13]) Vgl. *E. v. Sydow*, Kultur der Dekadenz, Dresden 1921.

[14]) Vgl. hierzu *R. Thurnwald*, Ethnologie und Psa. a.a.O. *W. Vleugels*, Zu Freuds Theorien von der Psa. Kölner Vierteljahreshefte f. Soziologie, Jg. 3, 1923/24, S. 42—59, 170—175, und neuerdings bes. *H. Petri*, Tiefenpsychologie und Ethnologie. *Studium Generale, Jg. 3, H. 7, S. 348—358. O. W. Haseloff*, Über die Entwicklung und den Stand der Tiefenpsychologie, Pädagogik, Jg. 1, 1946, H. 1, S. 42—53, H. 2, S. 36—52. *G. Eisermann*, Die soziologischen Beziehungen der Tiefenpsychologie. In: Gegenwartsprobleme der Soziologie, *A. Vierkandt* zum 80. Geburtstag, 1949, S. 203—230.

[15]) *J. Winthuis*, Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern. *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, hrsg. von R. Thurnwald, Bd. 5. Leipzig 1928.* Ders., Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt. Leipzig 1930. Ders., Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Leipzig 1931.

[16]) Die Arbeit wird voraussichtlich 1953 im Symbolheft des *Studium Generale* erscheinen.

[17]) *H. Baumann*, Der kultische Geschlechtswandel bei den Naturvölkern. *Zeitschr. f. Sexualforschung, 1950, H. 3/4.*

[18]) *L. Adam*, Primitive Art. *Pelican Books.* 1. Aufl. 1940, 2. Aufl. 1942, 3. erw. Aufl. 1949.

[19]) Vgl. bes. *H. Petri*, Tiefenpsychologie und Ethnologie a.a.O.

[20]) *C. G. Jung*, Wandlungen und Symbole der Libido, zuerst erschienen im *Jahrb. f. psa. u. psychopathol. Forschungen, 3, 1912, S. 120—227; 4, 1912, S. 162—464.*

[21]) *C. G. Jung*, Einführung in das Wesen der Mythologie. 1941.

[22]) Das Geheimnis der goldenen Blüte, übers. u. erläutert von *R. Wilhelm*, mit einem Kommentar von *C. G. Jung*, München 1929.

[23]) Neuerdings brachte die *Ciba-Zeitschrift (Bd. 5, 1952, Nr. 55)* einen kurzen Aufsatz von *J. Jacobi über* „Malen satt Träumen". — Auch wäre hier auf die Abhandlung von *G. Schmaltz*, Über die Beziehungen der Tiefenpsychologie zu den Geisteswissenschaften *(Studium Generale*, Jg. 3, 1950, H. 7) hinzuweisen. *Schmaltz* behandelt diese Beziehungen am Beispiel der Symbolik des Auges, ausgehend von den Vorstellungen *Jungs* vom kollektiven Unbewußten, indem er den mythologischen Bildern Darstellungen aus dem Unbewußten moderner Menschen gegenüberstellt. Man wird die Vorlage weiteren Materials abwarten müssen.

[24]) *W. Winkler*, Psychologie der modernen Kunst, Tübingen 1949. Vgl. hierzu *E. Kretschmer*, Körperbau und Charakter, 17. u. 18. Aufl., Berlin 1944. Ders., Geniale Menschen. 2. Aufl., Berlin 1921. Ders., Medizinische. Psychologie. 6. Aufl., Leipzig 1941.

[25]) *J. Glück*, Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi. *Jahrb. des Lindenmuseums. N. F.*, Bd. 1, 1951, S. 27—71.

[26]) z. B. *H. Rosenthal*, Der Typengegensatz in der jüdischen Religionsgeschichte. In: Wirklichkeit der Seele. Hrsg. von *C. G. Jung*. Zürich 1947, S. 355—409.

[27]) Sperrungen von mir. *F. H Lem*, Sculptures soudanaises. 1948. S. 13.

[28]) *A. E. Jensen*, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart 1948. S. 127 ff.

[29]) *O. Bumke*, Gedanken über die Seele. 3. Aufl., Berlin 1942, S. 212.

[30]) *A. Rüstow*, Ortsbestimmung der Gegenwart. Bd. 1. Ursprung der Herrschaft, Erlenbach/Zürich 1950, S. 23 f.

[31]) Unter den älteren wie den jüngeren Psychoanalytikern scheint sich übrigens die Einsicht, daß die Theorien *Freuds* vor allem an einer solchen Zeitbedingtheit kranken, immer mehr durchzusetzen. So schreibt *A. Mitscherlich:* „Selbst wenn große zeitgenössische Irrtümer in dem Glauben stecken sollten, den Menschen in seiner urtümlichen Wesensart gefaßt zu haben, es wird an der Selbständigkeit der nachfolgenden Forscher liegen, sie zu korrigieren." (Widerstand und Einsicht. Zu *S. Freuds* Anliegen in der Psa. *Studium Generale, Jg. 3, 1950, H. 7, S. 358.)* Es ist deshalb auch weniger die Theorie, als vielmehr die Tiefe seiner psychologischen Einsicht, die man heute für das Bedeutendste an Freud hält; vgl. bes. *Th. Reik*, A Psychologist looks at love, New York 1944, und *A. Mitscherlich* a.a.O.

[32]) Die dem Beitrag beigegebene Zeichnung, die Frau *Kohlhagen von Tessin*, Heidelberg, anfertigte, lehnt sich an an die Abbildung 27 bei M. GRIAULE, Arts de l'Afrique Noire, Paris 1947, und an Taf. VIII des Ethnolog. Anz., Bd. 3, Stuttgart 1932/33 zu E. v. SYDOW, Zum Problem der sog. „Kopffüßer-Figuren" aus Französisch-Äquatorial-Afrika, S. 99/100.

Hans Hartmann, Göttingen

HEILUNG DURCH OPFER UND MANA BEI DEN KELTEN[1])

Der Gedanke, daß Krankheiten natürliche, biologische Vorgänge sind, und daß es ein individuelles, unentrinnbares Todesschicksal gibt, scheint sich im keltischen Irland nur langsam Bahn zu brechen. Nach der Meinung des irischen Volksglaubens sind es vielmehr die Fairies (Natur- und Ahnengeister), unheilvolle Kräfte und böse Menschen, die einzeln oder im Zusammenwirken miteinander Krankheit und Tod hervorrufen. So ist es verständlich, daß auch die Heilungsmethoden auch heute noch oft keineswegs medizinischen Erfordernissen entsprechen, und daß man den Feind an der falschen Stelle sucht und mit sinnlosen Mitteln bekämpft.

Man kann häufig beobachten, daß Krankheiten verheimlicht werden, solange es eben möglich ist. Dies geschieht einerseits, um den Verwandten und Freunden Zeit zu allerlei geheimen Gegenmaßnahmen zu geben, andererseits aber, weil man darauf bedacht ist, den Kranken gegen die vermeintlich bösen Absichten von Fremden in Schutz zu nehmen. Auch wenn eine Krankheit bekannt geworden ist, sind bei Krankenbesuchen eine Reihe von Vorschriften zu befolgen, die darauf hindeuten, daß man das Befinden des Patienten mit Einflüssen in Verbindung bringt, die nichts mit dem Ablauf eines physiologischen Prozesses zu tun haben. So verlangt man von einem Besucher, auf den Kranken zu spucken und ein „Gott segne dich!" zu sprechen, um zu dokumentieren, daß er nichts mit der Sache zu tun hat und keinerlei böse Absichten hegt. Es würde als ein schwerer Verstoß gegen die Etikette angesehen, einen Kranken etwa auf dem Heimweg zum Friedhof zu besuchen, weil man niemanden davon zu überzeugen vermöchte, daß das Hereinbringen des Totenmanas oder gar des Totengeistes etwa unabsichtlich geschehen sei. Ebenso unzweifelhaft würde es als ein Anschlag auf das Leben des Patienten angesehen werden, wenn man bei ihm am Montag oder Freitag vorsprechen sollte. Der Montag gilt als Unglückstag, an dem man überhaupt nichts irgendwie Wichtiges beginnen darf und sich zumal von allem Unglücklichen zurückhalten muß, weil es der erste Tag eines ablaufenden und sich wiederholenden Zeitabschnittes ist und man das Böse durch seine Verbindung mit der Zeit verewigen würde. Aus ganz anderen Gründen ist man über einen Freitagsbesuch pikiert. Dieser Tag gilt als der heilige und glückliche Tag der Woche, nicht nur aus Gründen der christlichen Religion, sondern weil offenbar eine alte Verbindung mit einer Gottheit der Fruchtbarkeit vorliegt. Der Freitag ist derjenige Tag, an dem alle wichtigen Arbeiten, die in der Landwirtschaft vorkommen, begonnen oder ausgeführt werden müssen. Das Vieh wird am ersten Freitag im Mai auf die Weide getrieben, neugeborenen Kälbern entzieht man an einem Freitag Blut aus dem Ohr, um sie St. Martin — wohl dem christlichen Nochfolger des keltischen Hauptgottes Cromm-Donn — zu weihen, die Kühe werden an diesem Tage nach dem Kalben „gereinigt" und auch im Herbst wieder aufgestallt, und auch die erste Saat wird am Freitag der Erde übergeben und geerntet. Es gibt Leute, die auch sonst kein Unternehmen von Be-

deutung an einem anderen Wochentage als einem Freitag zu beginnen wagen. Schließlich ist Freitag der Tag des Fastens und Betens und der Pilgerfahrten zu heiligen Quellen. An diesem Tage möchte man keinen Fremden im Hause sehen, der einen um Feuer, Wasser oder Milch bitten wollte. Nun läßt sich zeigen, daß das Wohl eines Menschen und besonders das Befinden eines Kranken aufs engste mit den Elementen Feuer und Wasser zusammenhängt [2]). So dürfen wir vermuten, daß das Verbot, am Freitag einen Krankenbesuch zu machen, auf der Furcht beruht, der Bekannte könnte sich der Glückskraft, des Manas der Familie bemächtigen und demjenigen unter ihren Mitgliedern, dessen Kraft ohnehin geschwächt ist, damit unermeßlichen Schaden zufügen. Da der Gott *Cromm-Donn* gleichzeitig der Gott der Toten ist und Sterben mit einer Bereicherung der Wachstumskraft der Natur identisch ist, wäre es sogar denkbar, daß man diesen Tag von jeher aufs engste mit dem Tode verbunden hat. Denn es heißt, daß es als großes Glück angesehen wird, an diesem Tage zu sterben.

Besonders gern wird es aber gesehen, wenn man bestrebt ist, einem Krankenbesuch von vornherein ein glückbringendes Omen zu verleihen. So machen es sich manche Krankenschwestern, besonders Wochenpflegerinnen zur Gewohnheit, einen Jungen des Weges, den sie zu gehen haben, vorauszuschicken und sich entgegengehen zu lassen, um die Begegnung unliebsamer Personen, besonders von Frauen, zu meiden und sich gleichzeitig der positiven Kräfte des aufblühenden männlichen Geschlechtes zu versichern.

Aus solchen Vorsichtsmaßregeln spricht deutlich die Angst vor dem Zauber des Nächsten. Sie deuten aber gleichzeitig dararuf hin, daß die Sitte, Leben zu opfern, um selbst das Leben zu gewinnen, in Irland einst sehr verbreitet gewesen sein muß. Wie man selbst fürchtet, das Opfer eines Zaubers zu werden, so scheut man sich auch nicht, anderen ein Gleiches zu tun, um sich selbst zu retten. Man wirft z. B. einen Knochen, den man in böser Absicht aufgelesen hat und unter einem Tuche trägt, auf eine Person, die neugierig fragt, was man denn da verberge, indem man sagt: „Ein alter Pferdeknochen und soundso (Name der Krankheit), ich lasse sie dir bis zum Tage meines Todes." Eine andere Methode, sich von einer Krankheit zu heilen, besteht darin, daß man einem Bekannten einen Stein auf die Türklinke legt. Denselben Zweck kann man erreichen, indem man seine Schuhe an jemandes Türschwelle abreibt. Von unerreichter Wirksamkeit ist jedoch in solchen Fällen die Verwendung von Leichenteilen. So schlachtet man Tiere, besonders den sehr geschätzten Märzhahn, den man nachts um zwölf aus dem Stalle holt, und begräbt diese an einer Stelle auf dem Hofe des Nachbarn, wo die Wahrscheinlichkeit, daß jemand darüber hinwegschreitet, am größten ist, und hofft auf diese Weise Besserung für sich selbst oder jemanden aus der Familie dadurch zu erlangen, daß man die Krankheit einem Anderen anhängt. Ein weiterer charakteristischer Zauber besteht darin, einen Erdhaufen in den vier Ecken des Hauses und einen fünften in der Mitte desselben zu errichten, um eine Krankheit, die man selbst los sein möchte, auf ein anderes Lebewesen herabzuwünschen.

Es ist auch beobachtet worden, daß selbst bettlägerige Kranke bestrebt sind, Bekannte und Verwandte, die sie besuchen wollen, in ihrer Verzweiflung den Göttern zum Opfer anzubieten. So berichtet eine Frau aus Castleisland, Co. Kerry:

„Ich besuchte in meiner Jugend mit meiner Mutter zusammen deren Tante, die damals auf den Tod erkrankt war. Es war Nacht und sehr finster, als wir bei ihr ankamen. Nach einer kurzen Unterhaltung verlangte sie Quellwasser von meiner Mutter. Sie reichte es ihr aus einer Schale, die bereit stand, aber die alte Frau verlangte frisches Wasser und meinte, ich könnte es wohl von der Quelle hereinholen. Nun gilt es als ein gefährliches Unternehmen, nachts zu einer Quelle zu gehen, außerdem war ich erst 12 Jahre alt. So sagte meine Mutter, das Wasser sei ja noch frisch. Als alle ihre Hoffnung, mich zur Quelle zu schicken, vergebens war, richtete die Frau sich im Todeskampfe auf und schrie: „Der Teufel ist ein starker Mann, und ihr gebt mir keine Chance." Sie meinte damit, daß ich mein Leben verlieren würde, wenn ich zur Quelle ginge, und daß sie dann wieder gesund werden könnte."

Die Bemühungen, künftige Krankheiten und Todesfälle auf andere Personen, meist Mitglieder der angeheirateten Familie, Nachbarn und eine andere Gemeinde abzuwälzen, um sich selbst zu schützen, nehmen nach den vorliegenden Berichten bei Begräbnissen und den Vorbereitungen dazu einen besonders großen Umfang an. Man hofft dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß man den Tisch, auf dem der Tote ausgelegt war, an die Wand wendet, umstößt, umdreht, so daß die Tischbeine nach oben stehen, oder sogar auf den Feuerplatz wirft. Oft wendet man auch die Kissenbezüge um oder macht sich an dem Tische, auf dem die Lichter brennen, zu schaffen und löscht „ganz unabsichtlich" eine Kerze, um so ein anderes Lebenslicht auszublasen und sein eigenes dadurch zu erhalten. Das Ergebnis solchen Treibens ist, daß jeder den anderen mit Luchsaugen beobachtet, um sich sogleich zur Wehr zu setzen, falls er irgend etwas Verdächtiges wahrgenommen hat, das ihn oder seine Verwandten zum nächsten Opfer bestimmen könnte. Hierbei kommt es nicht selten zu tätlichen Ausschreitungen.

Es ist wahrscheinlich, daß man ähnliche Praktiken auch anderswo nachweisen kann. Auch bei uns auf dem Lande mag manches dieser Art anzutreffen sein. Allein die Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit, mit der solche Bräuche in diesem Umfange in Irland geübt werden, lassen vermuten, daß ein System und fest umrissene religiöse Anschauungen dahinter stecken, denen die Lehre von der Möglichkeit der Verlängerung des eigenen Lebens durch Opferung eines anderen zugrunde lag. Zwar wissen wir aus den irischen Quellen über derartige Opfer recht wenig, wie ja überhaupt unsere Überlieferung sehr arm an konkreten Angaben über die druidische Lehre ist. Immerhin ist kaum daran zu zweifeln, daß die in alten Quellen erwähnten Erstlingsopfer an den Gott *Cromm*, die ja auch in den Kreis solcher Opfer gehören dürften, ursprünglich zum Kult der Druiden gehört haben[3]). Aber unsere Nachrichten über die Opfer der Gallier bestätigen unsere Vermutungen. Caesar sagt in seinem berühmten Bericht über die Religion der Druiden: *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam qui sunt adfecti gravibus morbis quique in proeliis versantur aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent, quod pro vita nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrentur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia (Caes. Bell. Gall. VI 16).*

Was Caesar als *numen deorum* bezeichnet, ist in Wirklichkeit die Wachstums-

kraft der Natur, eine Art Allkraft, in deren Haushalt der menschlichen Vitalität eine besondere Bedeutung zukam. Die antiken Nachrichten, die auf uns gekommen sind, und die in Irland noch greifbare mündliche Überlieferung lassen vermuten[4]), daß die Natur nach der Ansicht der Druiden eine bestimmte Menge an menschlicher Kraft benötigte, um die von ihr erwartete Fruchtbarkeit hervorzubringen, daß es aber bei der Gleichartigkeit dieser Kräfte nicht von Belang war, von wem sie beigesteuert wurde. Aus einer derartigen Lehre ist die konsequente Entwicklung der Idee vom stellvertretenden Tode, wie wir sie antreffen, leicht begreiflich.

Das eben beschriebene Verfahren, die Verwendung von Mana zur Befriedigung der Naturkraft, könnte man als die apotropäische, negative Heilmethode bezeichnen. Es gibt aber daneben auch die positive Methode, die auf die Stärkung der eigenen Gesundheit durch Zuführung von Mana abzielt.

Es ist verständlich, daß man diese Kräfte am liebsten von dem angeblichen Urheber einer Krankheit bezieht, weil die Gewähr zu bestehen scheint, daß dieser den von ihm hervorgerufenen Schaden auch tatsächlich aufzuheben vermag. Sehen wir uns zunächst außerhalb Europas nach derartigen Heilungsmethoden um, so finden wir ein besonders deutliches Beispiel dafür bei den afrikanischen Tonga, von denen Frazer[5]) folgendes mitteilt: „In Tonga glaubte man, daß jemand anschwellen und sterben würde, wenn er mit seinen eigenen Händen Nahrung zu sich nähme, nachdem er die heilige Person des Häuptlings oder eines seiner Gebrauchsgegenstände berührt hatte. Die Heiligkeit des Häuptlings befleckte die Hände seines Untergebenen wie ein virulentes Gift und hatte, auf Speisen übertragen, für den Esser tödliche Wirkung. Ein Gemeiner, der sich dieser Gefahr ausgesetzt hatte, konnte sich durch eine bestimmte Zeremonie desinfizieren, die darin bestand, daß er die Sohle des Fußes des Häuptlings mit der Handfläche und dem Rücken der Hand berührte und diese dann in fließendem Wasser abwusch. Vor der Durchführung dieses Ritus konnte er auf keine andere Weise Nahrung zu sich nehmen, als sich von einer anderen Person füttern zu lassen oder mit dem Mund wie ein Hund am Boden zu fressen. Auch geringere Übel wie Skrofulose und Leberschwellungen werden auf Berührung mit einer heiligen Person zurückgeführt. Wenn jemand annahm, daß er bereits tabuierte Nahrung gegessen haben könnte, so ging er zum Häuptling und bat ihn, den Fuß auf seinen Magen zu legen, um das Gift unschädlich zu machen. So wundert es uns nicht zu hören, daß dem Häuptling, wo auch immer er sich sehen ließ, von einem Schwarm von Personen aufgelauert wurde, die ihm seine „Verehrung" durch solche Berührungen seines Fußes zum Ausdruck zu bringen wünschten."

Eine auffallende Parallele zu solchen Vorstellungen und Bräuchen finden wir bei den Kelten und durch keltischen Einfluß auf den britannischen Inseln verbreitet. In Irland heißt die Skrofulose die „Königskrankheit" *(tinneas ríoghamhail, the King's evil)*, und ihre Heilung erfolgt gleichfalls durch den König. Manche Familien haben einen Zeuglappen in Besitz, der mit Königsblut *(fuil ríoghamhail)* getränkt ist und über viele Generationen vererbt wurde. Dieser wird von Personen, die an der Skrofulose erkrankt sind, ausgeliehen und zu Abreibungen auf nüchternen Magen verwendet.

Dieses Heilungsprinzip als solches liegt vielen Rezepten, die von der Volksheil-

kunde vorgeschrieben werden, zugrunde. Von dem irischen Helden *Cú Chulainn* berichtet uns die Heldensage, daß Wunden, die von ihm geschlagen waren, nur von ihm selbst wieder geheilt werden konnten[6]). — Wenn ein Bauer zum Markt fährt, unterwegs in eine Wirtschaft einkehrt und dann, wenn er weiterfahren will, feststellt, daß sein Pferd nicht mit Schlägen und guten Worten zu bewegen ist, sich vom Fleck zu bewegen, ist ihm klar, daß jemand während seiner Abwesenheit einen „bösen Blick" auf das Tier geworfen hat. Kann er die in Frage kommende Person ausfindig machen, dann fordert er sie auf, das Pferd mit der Hand zu berühren, um den Schaden zu beheben. — Leidet jemand an Haarausfall und erinnert er sich, wer seine Haare gelobt hat, ohne einen Segenswunsch zu sprechen, dann gibt es kein besseres Mittel, der Krankheit abzuhelfen, als abzuwarten, bis der Übeltäter ausspuckt, um sich schnell etwas von dem kostbaren Schleim, in dem eine gute Dosis Mana enthalten ist, auf den Kopf zu streichen. — Auch Viehkrankheiten werden häufig auf den „bösen Blick" zurückgeführt. Hat ein Nachbar das Vieh mit seinem Auge beschädigt, so ist es angezeigt, ihn zu veranlassen, seine Hände zu waschen und dieses Wasser in den Schweine-, Vieh- oder Hühnerstall zu werfen, je nachdem welche Tiere betroffen sind. Weiß man jedoch nicht recht, an wen man sich halten soll, dann holt man sämtliche Frauen aus der Ortschaft zusammen und fordert sie auf, alle auf das erkrankte Stück Vieh zu spucken.

Ganz ähnlich verfährt man bei Verletzungen durch Tiere und Gegenstände. Wer von einem Hunde gebissen wird, der soll diesem einige Haare ausreißen und auf die Wunde legen, um Blutvergiftung und andere Komplikationen zu verhindern; hilft auch dies noch nicht, so muß der Hund getötet und seine Leber und sein Herz gekocht und vom Patienten verzehrt werden, offenbar um nunmehr dessen ganze Kraft zur Heilung einzusetzen. — Verletzt man sich an einem Stein, so bricht man sogleich ein Stück von diesem ab und hält es gegen die Wunde, um schnelle Heilung zu gewährleisten. Auch bei einem Sturz auf dem Friedhof ist es notwendig, die gefallene Person mit einem Klumpen Erde zu berühren, bevor sie aufstehen darf, da sie sonst binnen eines Jahres sterben würde.

Abgesehen von solchen Sonderfällen, wo man den Urheber einer Krankheit zu deren Heilung heranzieht, werden auch sonst die Kräfte von Mensch und Tier in großem Umfange zur Beseitigung von Krankheiten verwendet. Dies mag an einigen ausgewählten Beispielen erläutert werden.

Die vergleichende Volkskunde hat uns darüber belehrt, daß man in bestimmten Körperteilen wie Blut und Speichel — wozu die bereits angeführten Rezepte zu vergleichen sind —, Haaren und Nägeln, sowie den Füßen und Händen eine besonders starke Konzentration von Mana vermutet. Da Irland ein Land ist, wo der Kraftglaube besonders tief verwurzelt und entwickelt ist, wundert es uns nicht, wenn gerade diese Objekte in der Volksmedizin in den Vordergrund treten.

Wenn jemand einen Ohnmachtsanfall erleidet, wird ihm ein Trunk aus dem Absatz seines Schuhs gereicht, offenbar um seine schwindenden Lebenskräfte aus dem Mana des Fußes zu ersetzen. — Am Weihnachtsabend wird draußen vor der Tür eine Grasmatte hingelegt, damit die Männer sich ihre Schuhe daran abputzen. Dieser Dreck wird von der Hausfrau sorgfältig gesammelt und das ganze Jahr über zur äußerlichen Behandlung von Krankheiten benutzt. — Rückenschmerzen

lassen sich dadurch beseitigen, daß der „siebente Sohn" sich auf den Rücken des Patienten stellt oder darüber hinschreitet. — Auch das Wasser, in dem bestimmte Personen ihre Füße gewaschen haben, besitzt ganz außergewöhnliche Qualitäten. So stand das Fußwasser eines Mannes namens Cassidy bei den Frauen hoch im Kurs. Sie pflegten es als Kostbarkeit zu sammeln — desgleichen das Wasser, in dem er sich die Hände gewaschen hatte — und auf Flaschen gezogen aufzubewahren und auch an Bekannte, die eine Medizin benötigten, zu verschenken.

Verschiedene Krankheiten wie Kopfschmerzen, Keuchhusten und Mundfäule werden von einem posthumen Sohn durch Handauflegen oder Anfassen der Haare des Patienten geheilt. Nägel und Haare eines solchen Kindes werden auch zur Heilung von Keuchhusten und Krämpfen verwendet, indem man diese unter die Wiege eines Kindes legt oder ihm, in einen Beutel genäht, um den Hals hängt. Bei Mund- und Halsentzündungen wird mit Vorliebe eine Heilung dadurch versucht, daß man einen posthumen Sohn in den Mund des Patienten hineinatmen läßt. Eines der wichtigsten Heilmittel für jeden Krankheitsfall ist das Bestreichen mit einem Tuch, das mit dem Blute des Anfang November geschlachteten Martinshahnes getränkt ist, in dessen Opferung sich wohl die altirischen Erstlingsopfer an den Gott *Cromm* fortsetzen[7]). Die Beliebtheit des Speichels in der Volksmedizin geht daraus hervor, daß man noch vor nicht langer Zeit in Fällen unerklärlicher Krankheiten jemand mit einem Topf in den drei angrenzenden Ortschaften herumzusenden pflegte, um diesen kostbaren Stoff in dreifach potenzierter Form einzusammeln. Es ist auch bemerkenswert, daß die Heilkraft der am anderen Morgen im Kamin vorgefundenen Asche gerade deshalb für besonders heilkräftig angesehen wurde, weil man annahm, daß die über Nacht um den Herd versammelten Ahnengeister hineingespuckt hätten.

Die Differenziertheit des Manas macht es verständlich, daß bestimmte Personen und Berufsgruppen, denen man einen überdurchschnittlichen Besitz von Kraft zuschreibt, mit Vorliebe zur Heilung herangezogen werden. Wir nannten bereits den posthumen und den siebenten Sohn. Außerdem wäre zu erwähnen, daß man Butter und Speiseresten eine hervorragende Heilkraft zuschreibt, wenn sie von einem Ehepaar, bei dem der Geburts- und Ehename der Frau der gleiche ist, oder von zehn Frauen mit dem Namen Mary zur Verfügung gestellt werden. Eine bemerkenswerte Mumpsheilung, die mit Hilfe der „fünften Tochter" eines solchen Ehepaares vollzogen wird, besteht darin, daß das Mädchen in ihrem Verlauf von ihren Eltern an einem Zaum, der ihr von ihnen angelegt wurde, dreimal um eine Quelle oder ein anderes Gewässer herumgeführt wird. — Die Erde, auf der ein Bettler gekniet hat, wird aufgelesen und bei Rheumatismus auf die erkrankten Glieder gerieben. Auch den Taufpaten schreibt man Heilkraft zu. — Es gibt aber auch Familien, in denen die Macht zur Heilung erblich ist. Hier sind außer den bereits erwähnten Cassidys vor allem die Clans der Darcys, Goughs, Keoghs, Walshes und Cahills zu nennen, wobei hervorzuheben ist, daß das verwendete Blut im letzten Falle von einem weiblichen Mitglied der Familie kommen müsse.

Unter den Berufsgruppen nehmen außer dem Priester, von dem man vornehmlich durch die Spendung der Sakramente Genesung des Todkranken erwartet[8]), vor allem der Schmied und der Weber eine Sonderstellung ein. Der erstere genießt

die größte Achtung und erhält noch oft als Tribut eine Gabe von Korn, Erstlingsfrüchten und Tierköpfen. Man lädt ihn zu allen Veranstaltungen ein. Ein Schmied, der eine Schürze trägt, so sagt man, kann einem König die Hand reichen und hat das Recht, frei und ungehindert private Besitzungen zu durchqueren. Zur Zeit der Priesterverfolgungen war es nicht ungewöhnlich, daß der Schmied anstelle des Priesters auch Eheschließungen vollzog, bei denen sich das Paar zu beiden Seiten des Ambosses aufstellte und der Mann nach der Beendigung des Ritus zu seiner Braut hinübersprang und sie küßte, worauf der Schmied die „heilige Handlung" durch Anstecken der Ringe beendete. Eisen und Feuer, deren sich der Schmied bei der Ausübung seines Berufes bedient, sind von heiligen Kräften erfüllt, und besonders das Wasser, in dem das glühende Eisen bei seiner kunstvollen Bearbeitung gekühlt wird, gilt als unerschöpflicher Kraftquell. Der Meister selbst pflegt sich darin durch Eintauchen seiner Hände zu neuer Tätigkeit zu stärken, es wird aber auch von zahlreichen Heilung Suchenden für mancherlei Zwecke geborgt oder entwendet. Darüber hinaus wird der Schmied auch gern selbst gebeten, Kranke zu behandeln. So wird er häufig zum „Ausdampfen" von Lungenkranken herangezogen, wobei der Patient mit Tüchern bedeckt über einem Wasserbottich Platz nimmt, in dem mittels dreier glühender Zangen Wasserdämpfe erzeugt werden. Bei Zahnschmerzen wird empfohlen, den Schmied aufzusuchen und ihn um einen Nagel, den er durch Hammerschlag und Gebet für diesen Zweck bereitet, zu bitten. Kindern, die an Keuchhusten erkrankt sind, hängt man auch kleine Pflugamulette, die vom Schmied verfertigt sind, um den Hals.

Die Bedeutung des Webers in der Volksmedizin zeigt sich vor allem in der Kraft des Fadens und der Kunst des Wirkens, die fast jedes Stück Zeug zu einem Heilmittel machen, wobei natürlich die Qualitäten derjenigen Personen, die mit diesen in Berührung kommen, noch zusätzlich ins Gewicht fallen. Wenn jemand sich ein Glied verrenkt hat, sucht man den Weber auf und erzählt ihm sein Unglück, worauf dieser dem Kranken unaufgefordert einen „Verrenkungsfaden" *(sprαining-thread)* aushändigt. Ein krankes oder vom „bösen Blick" getroffenes Tier kann durch Schlagen mit einem Hemd, ein Kalb, das an Wurmkrankheit leidet, durch Berühren seines Rückens mit einem weißen Tuch geheilt werden. In ähnlicher Weise wird ein weißes, sauberes Stück Zeug auf das Hühnerhaus gelegt, wenn unter dem Geflügel eine Seuche ausgebrochen ist. Die erste Person, die zu einem kranken Tier kommt, kann dieses heilen, wenn sie es unter Hersagen von Gebeten mit dem Rockschoß schlägt. Alte Frauen schneiden nicht selten von Kleidern, die sie draußen ausgebreitet finden, Zipfel ab, um sie zur Heilung von Krankheiten zu verwenden.

Die Kraft aller Lebenden wird aber nach irischem Volksglauben durch das Mana der Toten übertroffen, das daher auch in vielen Formen, von deren früherem Reichtum uns das heute noch Greifbare kaum eine angemessene Vorstellung gibt, auf den Kranken übertragen wird. Ich habe darüber an anderer Stelle ausführlicher gehandelt[9]). Hier mag nur erwähnt werden, daß man einst Gebrechliche und Krüppel herzubrachte, um sie durch Baden in dem Wasser, in dem der Tote gewaschen worden war, wieder gesund zu machen.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß all diese Kräfte, deren segensreiche Wirkungen wir eben beschrieben haben, auch jederzeit zum Schaden der Mitmenschen,

zum Zauber und besonders zum Krankheitszauber ins Feld geführt werden konnten, daß man sich ihrer bediente, um den göttlichen Mächten fremdes Leben statt des eigenen zu überantworten. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, um so mehr dürfen wir uns Irland und überhaupt Westeuropa in besonderem Maße als einen Kulturkreis vorstellen, in dem Zauber und Gegenzauber herrschten. So wundern wir uns nicht, wenn wir unter den St. Patrick zugeschriebenen Sprüchen ein Gebet antreffen, in dem in seltsamer Mischung von heidnischen und christlichen Gedanken in dessen heidnischen Teilen die Allkraft *(nert)*, die sich vor allem in den Elementen der Natur äußert, gegen die bösen Kräfte zur Hilfe gerufen wird:

„Ich binde mich heute an die Kraft des Himmels, Licht der Sonne, Helligkeit des Mondes, Glanz des Feuers, Schnelligkeit des Blitzes, Eile des Windes, Tiefe der See, Festigkeit der Erde, Standhaftigkeit des Felsens ..... ich rufe heute alle diese Kräfte zwischen mich (und diese Übel) gegen jede grausame unbarmherzige Kraft, die gegen meinen Körper und meine Seele kommen kann: gegen die Zaubersprüche der falschen Propheten, gegen die schwarzen Gesetze des Heidentums, gegen falsche Gesetze der Häretiker, gegen Zauber des Götzendienstes, *gegen die Zaubersprüche der Frauen, und Schmiede und Druiden, gegen jedes Wissen, das des Menschen Körper und Seele verdorben hat ...*[10])."

Die Kräfte der Naturerscheinungen, die diejenigen der Lebendigen und der Toten — obgleich von derselben Art — noch um ein Vielfaches übersteigen, werden also gegen alle bösen Zauberkräfte zur Hilfe gerufen, unter denen wohl vor allem solche zu verstehen sind, die zu Krankheit und Tod führen. So ist es zu begreifen, daß die oben aufgeführten Elemente, besonders Feuer, Wasser, Erde und Stein auch heute in der Heilkunde noch eine hervorragende Rolle spielen. Dabei versteht sich von selbst, daß wir im *keltischen Bereich* dem Volksglauben in keiner Weise gerecht werden würden, wenn wir z. B. die Rezepte, bei denen Feuer und Wasser[11]) eine Rolle spielen, rein apaotropäisch auf die elementar verbrennende und abwaschende Wirkung zurückführen wollten. Die Heilung durch die Kraft der Elemente sei an einigen Beispielen der Behandlung Kranker durch Erde und Grün erläutert.

Nach der Vorstellung des irischen Volksglaubens ist den Epileptikern und solchen Kranken, die vom Fairy-Schlag getroffen sind, die Seele *(taise)* entzogen worden. Dies hat zur Folge, daß in absehbarer Zeit mit dem Tod zu rechnen ist, wenn es nicht gelingt, die Lebenskraft wieder zu ersetzen. Darauf sind denn auch die Bemühungen gerichtet: Bei epileptischen Anfällen wirft man dem Kranken feinen Sand oder Erde zwischen die Augen. — Bei Fairy-Schlag wurden die Kranken neun Tage hintereinander mehrere Stunden lang bis in die Taille in die Erde eingegraben. — Ein Kind, das an *„fair-blast"* dahinsiecht, kann gerettet werden, wenn man es mit einem Grashalm schlägt und dabei zu ihm *„please be with you"* (bitte sei wieder bei dir) spricht. — Bemerkenswert sind auch einige ähnliche Rezepte zur Heilung von Herzfieber, einer Krankheit, die sich in langanhaltenden Schwächezuständen äußert. Man trägt den Kranken nach draußen, mißt seine Länge mit einem Faden ab und legt einige Körnchen Erde auf seinen Kopf. Dann schneidet man einen Grassoden aus dem Rasen und legt diesen auf das Herz des Kranken. Eine der bei dieser Kur vorkommenden Varianten besteht darin, daß man am Fuß- und Kopfende des ge-

streckt liegenden Kranken eine Markierung auf dem Grase eingräbt, dann seine Länge dreimal abmißt und beim dritten Male am Kopfende einen Grassoden aussticht. Dieser wird dem Kranken unter die Nase gehalten; er wird aufgefordert, dreimal aus dem Grase heraus tief einzuatmen, erhebt sich darauf, und kann wesentlich gebessert nach Hause gehen und sicher sein, daß er nach einigen Tagen vollkommen gesund sein wird.

Man mag sich wundern, welche Zuversicht diesen Menschen der Glaube an die Kraft der Erde und des Kosmos geschenkt hat.

ANMERKUNGEN

[1]) Das im folgenden verwendete Material wurde in Zusammenarbeit mit der Irish Folklore Commission, Dublin, gesammelt.

[2]) *Hartmann, Hans,* Der Totenkult in Irland. Ein Beitrag zur Religion der Indogermanen, Heidelberg 1952, p. 47 ff., 77 ff., 25.

[3]) *Hartmann,* p. 51 ff.

[4]) *Hartmann,* p. 60 ff.

[5]) *Frazer,* Golden bough, Abridget edition, p. 204 ff.

[6]) *Frazer,* Mythology of all races, III. p. 71.

[7]) *Hartmann,* l. c. p. 61.

[8]) *Hartmann,* l. c. p. 140 f.

[9]) *Hartmann,* l. c. p. 18 ff.

[10]) *The tripartite* life of Patrick, ed. Whitley Stokes I., p. 49 ff.

[11]) *Hartmann,* l. c p. 24 f., 47 f.

Peter Paulsen, Stuttgart

KOPTISCHE UND IRISCHE KUNST UND IHRE AUSSTRAHLUNGEN AUF ALTGERMANISCHE KULTUREN

Diese Studie sollte Otto Scheel in der Festschrift zu seinem 75. Geburtstag dargebracht werden. Ihm bleibt sie auch in der hier erweiterten Fassung gewidmet.

Als „koptisch" bezeichnete man bis vor einiger Zeit unterschiedslos alles, was im Bereich Ägyptens auf dem Gebiete der Kunst und des Kunstgewerbes in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hervorgebracht worden ist. In der Tat enthält das frühe Christentum der Ägypter: der „Kypti" oder „Kopten" in seinen Ausdrucksformen Züge, welche man als unmittelbare Fortsetzung altägyptischer Kulturformen ansehen und daher im strengsten Sinne „koptisch" nennen kann. Aber wieviele andere orientalische und mittelmeerische Elemente umrankten und verdunkelten diese älteren Erscheinungen! Denn nicht alles, was landläufig als „koptisch" gilt, beruht auf Eigenständisch-Ägyptischem. Um über Wesen und Zusammensetzung der koptischen Kunst Klarheit zu schaffen, müßte es zunächst erst einmal die Aufgabe sein, die ägyptische Konstante, die in ihm doch das Vorherrschende sein sollte, aus diesem Konglomerat herauszuschälen. In den neuesten Studien, wie etwa von Maria Cramer und F. W. Deichmann, ist man daher mit Recht bestrebt gewesen, der Kontinuität des Altägyptischen im Koptischen in Einzeluntersuchungen nachzugehen[1]). Erst solche Erkenntnisse des spezifisch Ägyptisch-Koptischen in der frühchristlichen Kunst des Nillandes schaffen Anhaltspunkte für Untersuchungen über koptische Beziehungen und Einflüsse auf die frühchristliche Kunst des Abendlandes überhaupt.

1

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts stand die koptische Kirche gefestigt da und zwar in einem Bereich, der sich nach Süden bis zum 1. Katarakt, nach Norden bis Memphis erstreckte[2]). Den Höhepunkt bildete die Zeit des Schenute, der als Vorsteher des Weißen Klosters bei Sohag der Lehrer und Organisator der ägyptischen Nationalkirche war. Diese Blütezeit des koptischen Klosterwesens ist die Krönung einer Entwicklung, die bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückreicht. In dieser Zeit setzte als Gegenschlag gegen die Verkommenheit der spätantiken Stadtkultur in Oberägypten eine lebhafte asketische Bewegung ein. Abseits des Fruchtlandes und außerhalb der Ortschaften ließen sich christliche Einsiedler zunächst in vereinzelten armseligen Behausungen nieder[3]). Von religiösem Ernst beseelt, fanden sich dann die Koinobiten, die „zusammenlebenden" Mönche, in größerer Zahl

zusammen. Zelle reihte sich an Zelle, die später auch ihre Gräber wurden. Eine der bedeutendsten Niederlassungen dieser asketischen Mönche war El-Bagauât bei der Oase El-Charge in der libyschen Wüste[4]).

Hier zeigt sich dabei am augenscheinlichsten der kulturelle Schmelzprozeß des Altägyptischen mit der Antike. An dem Ostabhang liegt der einzige von den Persern auf ägyptischem Boden erbaute Tempel. Das Bauwerk des Darius, der Tempel von Hibe, der dem Ammon, dem alten Reichsgott von Theben geweiht war, ist aus dem angewehten Flugsand ausgegraben und noch gut erhalten. Dort (Phot. 2) zeigt sich ein bedeutendes Relief, dessen Motiv bereits im Königsgrab Tut-ench-Amun entgegentritt und dann auch in die christliche Kunst eingegangen ist: Horus bekämpft die Schlange mit dem Speer[5]). Neben dem Tempel, der außer pharaonischen Reliefs und Hieroglyphen-Texten auch griechische und römische Inschriften aufweist, liegen die großen Ruinenfelder der griechischen und römischen Niederlassungen.

Aus diesem Nach- und Nebeneinander der verschiedenen Kulturen ergab sich dann eine gegenseitige Befruchtung und Durchdringung in dem großen koptischen Claustrum von El-Bagauât. Etwa 200 Bauten verschiedener Art und Größe mit Bogen und Säulchen reihen sich regellos aneinander. Die ganze Anlage gehört dem 4. Jahrhundert n. Chr. an. Wände und Decken sind mit allegorischen Figuren und Zeichen geschmückt. Das altägyptische Anch- oder Lebenszeichen kommt dort häufiger vor als das griechische Monogramm-Kreuz und das einfache Kreuz. Alle drei Formen des Kreuzes fließen dann ineinander über. Die Toten waren z. T. noch mumifiziert und trugen schutzverleihende Amulette und Etiketten[6]). Ich habe gerade El-Bagauât als Ausgangspunkt meiner Betrachtungen gewählt, weil dort die Entstehung des Klosterwesens und der Schmelzprozeß des Altägyptischen mit der späten Antike am besten zu erkennen sind.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts war das Mönchtum als ein Geschenk Ägyptens schon in allen Ländern der östlichen Hälfte des römischen Reiches verbreitet. Es ist aber auch in spärlichen Ansätzen bereits nach dem Westen vorgedrungen. Die Regel des Pachomischen Klosterwesens brachte der Patriarch von Alexandrien, Athanasius, während seiner Verbannung nach dem Abendland, wohl auch ins Rheinland. Um 412 hören wir zuerst von Mönchen und Klöstern in Italien. Aber die führende Rolle der nächsten Jahrhunderte übernahm das Mönchtum und Klosterwesen auf Irland[7]). Als der hl. Patrick 432 dorthin kam, fand er schon Christen vor. Man hat die Ansicht vertreten, daß bereits vor 400 christliche Sendboten von Britannien, dem Geltungsbereich der römischen Kirche, nach Irland gekommen seien. Verschiedene Tatsachen sprechen aber dagegen. In Irland zeigt sich nämlich vom 4. Jahrhundert ab eine ununterbrochene Überlieferung, die aus nichtrömischen Quellen quillt[8]).

Die Mönche errichteten dort in gleicher Weise wie in Ägypten ihre Zellen, die sie Laurai nannten. Diese umgaben sie ähnlich wie in Bagauât mit einem Wall und nannten den geschlossenen Bezirk Claustrum, das Kloster. Das Kloster von Eerin in Gaul soll nach Hovey eines der ersten gewesen sein, das von Ägypten aus gegründet wurde[9]).

Einen literarischen Beweis für den Aufenthalt ägyptischer Mönche in Irland

liefert das Leabhar-Breac. Dort heißt es „Septem monachos Aegyptios qui jacent in diserdh Widh". Eine Kirche zu Trinn in der Grafschaft Meath trug lange Zeit die Bezeichnung Kirche der Griechen, ein Hinweis also zumindest auf ostmittelmeerischen und nicht römischen Ursprung. Die Mönche lasen das Neue Testament in der Ursprache. Griechische Zitate und Hellenismen befinden sich in den literarischen Werken irischer Sprache. Auch in dem äußeren Aussehen trugen die irischen Mönche östliches Gepräge zur Schau. Das Bemalen der Gesichter, namentlich das Schminken der Augenlider, war eine uralte ägyptische Sitte, welche die irischen Missionare auf ihren Missionsreisen durch das Frankenreich noch nicht abgelegt hatten.

Im 5. Jahrhundert pilgerten die Mönche der Kirche Armorica von Irland nach Palästina und zu den Mönchen in Ägypten. Dort lernten sie die syro-koptische Kultur von Angesicht kennen. Die großen Eindrücke, die sie dort empfingen, wirkten sich in Sonderheiten aus, die die irische Kirche besonders in ihrer Liturgie zeigte. Die irische Kirche hat daher als eine Abtkirche auch Rom gegenüber bis ins 10. Jahrhundert ihre Unabhängigkeit und Eigenart bewahrt.

Die Sonderstellung und besondere Bedeutung der irischen Mönche ist freilich auch daraus zu erklären, daß das irische Mönchtum das Erbe der keltischen Priesterschaft, der Druiden, angetreten hatte. Denn die Druiden waren im ganzen Volke hoch geehrt und spielten im Leben der Nation als Priester, Lehrer und Richter eine überaus wichtige Rolle[10]). Die Druiden wurden „die Hochweisen" genannt, eine ehrenvolle Bezeichnung, die dann auch auf die irischen Mönche überging. Die Klosterschulen auf Irland hatten darum einen weiten und guten Ruf. Sie waren eine Zeitlang die bedeutendsten Schulen des Abendlandes, in denen auch die sieben freien Künste der Antike gelehrt und gepflegt und darum von lernbegierigen vornehmen Schülern der Franken und Angelsachsen besucht wurden[11]). Die hervorragendsten Klöster waren Bangor, Armagh, Clonmagnoise, Lisemore und Jona oder Hi an der schottischen Küste.

Schwer zu entscheiden ist es, ob die Toleranz, wegen deren die irischen Mönche bekannt waren, koptisches Erbe oder Eigenbesitz gewesen ist. Jedenfalls ist es hieraus zu erklären, daß verschiedene Religionssysteme auf der Insula sanctorum Fuß faßten, vor allen Dingen die Häresien des 4. und 5. Jahrhunderts mit den unterschiedenen Kulturströmungen. Neben Priscillianismus und Pelagianismus ist auch der Arianismus zu nennen. Arianische Ideen und Anschauungen waren über Kent in die nordbritische und irische Kirche eingedrungen und zwar in einer Zeit, als die bedeutendsten Persönlichkeiten in den irischen Klöstern lehrten und die Mission in Northumbrien begann[12]). So stand auch der ältere Columban im Verdacht des Arianismus. Es ist wohl anzunehmen, daß auch unter den irischen Missionaren auf dem Kontinent arianische und priscillianische Ideen im 7. und 8. Jahrhundert vorhanden gewesen sind (Vgl. der in Würzburg befindliche Codex des 8. Jhs. mit 11 Traktoren Priscillians[13]).

Nach den neuesten Forschungen ist die irische Kunst nicht auf Irland selbst zur vollen Entfaltung und Blüte gelangt, sondern außerhalb der Insel und zwar in der Zeit, in der die Begegnung mit anderen Kulturen, als die Missionierung anderer Völker in Nordengland und auf dem Festlande erfolgte[14]). Eine hervorragende Stellung in der irischen Kunst nahm die Buchmalerei ein. Die bekanntesten und

bedeutendsten Werke sind das Book of Durrow, das Book of Kells und das Book of Lindesfarne. Ein jedes dieser Werke steht auf einsamer Höhe einer Entwicklung[15]), deren Voraussetzungen für das Entstehen solcher Kunstwerke in Irland selbst nicht anzutreffen sind. Daher erhebt sich die Frage, ob diese Werke, wie das Book of Durrow und das Book of Kells wirklich in Irland selbst geschaffen sind.

Durch das reiche Königsgrab von Sutton Hoo in Suffolk, England, sind wir nunmehr in die Lage versetzt worden, die Sonderstellung dieser genannten Werke besser zu erklären[16]). Die bedeutendsten Funde von Sutton Hoo tragen die gleichen Ornamentmotive, wie etwa das Book of Durrow. Das Book of Durrow kann daher jetzt in die Zeit kurz nach 650 datiert werden. Unter anderem sind es vor allen Dingen zwei Motive, die neben keltischer Überlieferungen die Ornamentik beherrschen[17]), einmal ein Flechtband- und zum anderen das Tiermotiv[18]). Das eine ist koptischen Ursprungs und das andere kennzeichnet germanische Einflüsse, die in dem Falle der irischen Buchmalerei, wohl von Nordengland her, vielleicht durch arianische, jedenfalls germanische Strömungen zu erklären sind.

Das Flechtbandmotiv in der abendländischen Kunst, zunächst des 6., dann aber ganz besonders des 7. Jahrhunderts, dürfte nach den zusammenfassenden Untersuchungen von Holmquist[19]) wohl vorwiegend als koptischen Ursprungs anzusehen sein. Man ist veranlaßt anzunehmen, daß alle früheren Flechtmotive in der Urheimat des östlichen Mittelmeerraumes, besonders in den älteren ägäisch-vorderasiatischen Kulturen, kultische und religiöse Bedeutung hatten. Vom Knoten im Dienst des Kultes erfolgte dann der Sprung hinüber zum Knotenornament. Denn können diese alten Flechtmotive ohne die kultische Bedeutung die besondere Anwendung in der kirchlichen Kunst gefunden haben? Unübersehbar ist die Menge von Motiven in Mosaiken, in der Wandmalerei, in der Holzschnitz- und Steinmetzkunst und besonders in der Web- und Wirkkunst der Kopten (Abb. 1 u. Phot. 10).

In der Knotenornamentik von Bawît lassen sich Verbindungen zum mystischen Knoten der Isis feststellen[20]). Da das Band erst durch den Knoten zur Schlinge oder Fessel wird, ist der Knoten im Zauber etwas Wesentliches geworden. Schon das altägyptische Zeichen für „Schutz" war eine knotenartige Schleife. Ein mit 7 Knoten versehener Faden war ein beliebtes Ornament[21]). Als die koptische Flechtornamentik mit ihrem ganzen Reichtum an Motiven in die irische und merowingische Kunst hineinströmte, wurden sicher nicht nur die Motive selbst, sondern wohl auch ihr symbolischer Gehalt vermittelt. Dieses Flechtband ist eines der Hauptmotive der irischen Buchmalerei[22]), der Steinmetzkunst[23]), der Leder-[24]) und der Metallarbeiten[25]). Dem Flechtmotiv scheint sich alles andere unterordnen zu müssen.

In der Kunst des Abendlandes jener Zeit der Völkerwanderung, der Missionierung und der Staatengründungen hat das Körperhafte, Gegenständliche keine Bedeutung gehabt, sondern das künstlerische Schaffen hat sich auf die Flächenverzierung und die Gerätkunst konzentriert. Da diese grundsätzlich auf der handwerklichen Stufe beharrte, so hat sie auch keinen Unterschied zwischen religiöser und weltlicher Kunst gezeigt. Für das Weltbild der Menschen jener Zeit war ähnlich wie im Osten, in der Welt des Islam, die Veränderlichkeit und die Vergänglichkeit

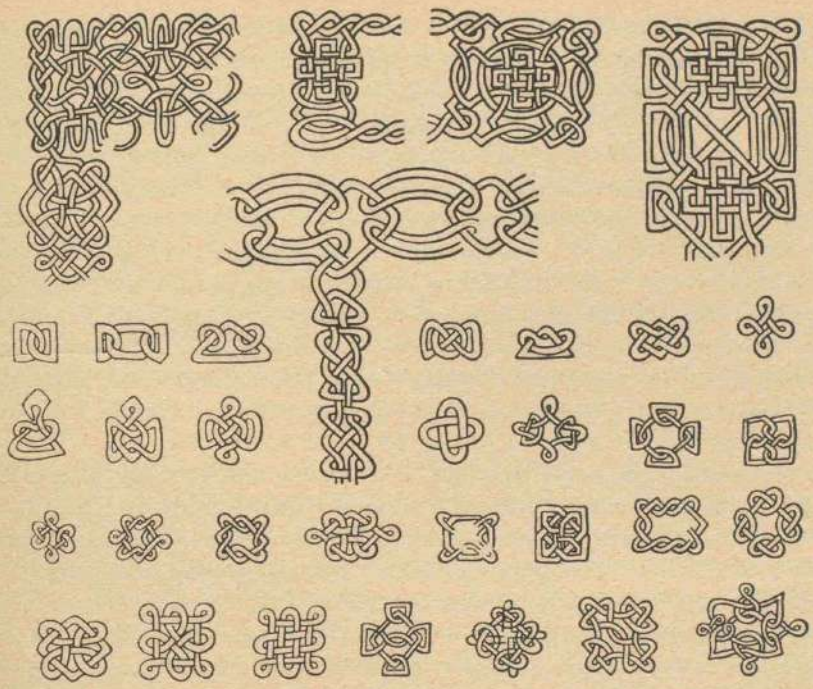


Abb. 1

Koptische Knotenornamente (nach Holmquist)

der Erscheinungen entscheidend[26]). Gott allein währet! Seine Allmacht ist unbegrenzt und sein Ratschluß unergründlich. Die Natur als solche ist gewissermaßen nicht wert, im Bilde festgehalten zu werden. Es kann daher nicht das Bestreben künstlerischer Erfindung sein, Natureindrücke und Visionen bildnerisch zu gestalten und zu verfestigen, sondern ihre Aufgabe ist es, sie in ornamentalem Sinne zu vergeistigen, zu stilisieren, durch rhythmische Reihung und Wiederholung die Belanglosigkeit der Objekte zu betonen.

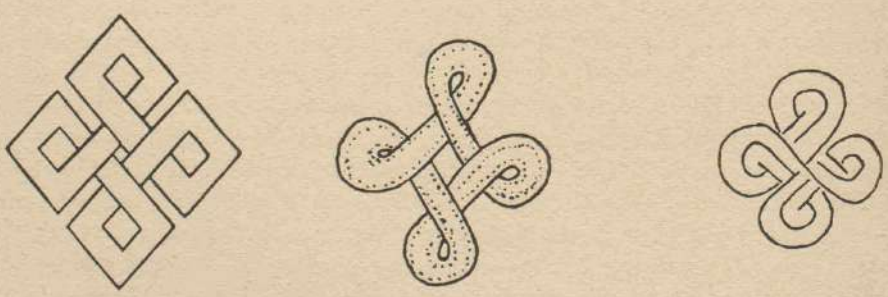
Nicht allein bei dem Bandgeflecht, sondern auch bei der Betrachtung des Matthäusbildes im Evangeliar des Book of Durrow fällt die Ähnlichkeit mit ägyptischer Kunst sofort ins Auge[27]). Die Person (Phot. 1) ist in ihrer Gestalt als Mumie dargestellt, die Haartracht ist diejenige einer frisierten Haarperücke, die Füße sind seitwärts gestellt. Bei dem Bilde Christus am Kreuz von St. Gallen sind die gleichen Kennzeichen altägyptischer Darstellungsweise vorhanden[28]). Die Hauptfigur wird dadurch hervorgehoben, daß man sie alle übrigen, die als Nebenpersonen betrachtet werden, überragen läßt. Die irische Kunst zeichnet auch nicht perspektivisch. Sie bringt diejenigen charakteristischen Ansichten zum Ausdruck, die in der Vorstellung des Künstlers haften. Sie weiß nichts von Verkürzungen. Die Farben sind schattenlos nebeneinander gesetzt, und Tupfen umrahmen Symbole und Bänder[29]).

Maria mit dem Christuskind (Phot. 4) in dem Book of Kells erinnert an koptische

Bildnisse in Stein und an Stoffen, die auf ägyptische Isisdarstellungen zurückgehen[30]). Ursprünglich ist sie die den Horusknaben nährende Isis, die das Urbild der Mütterlichkeit, die Erdenmutter war. Der Stuhl, auf dem sie sitzt, zeigt die wohlbekannte Form des Sessels, auf denen wir die ägyptischen Götter thronen sehen. Die Brust der Maria ist mit dem recht schwer gefalteten Gewande verhüllt. An der rechten Schulter trägt sie ein reichverziertes Kreuz, Schleifenkreuz, wie an koptischen Wirkereien zu beobachten ist (Abb. 2). Ich verweise besonders auf dieses kleine Merkmal, weil bei der Betrachtung der langobardischen Goldblattkreuze hervorgeschoben werden wird, daß diese an der Schulter oder auf der Brust als Kennzeichen der Christen getragen wurden[31]). Als künstlerisches Vorbild der Mutter Maria und der Madonnenbildnisse war die Isis, später die Schmerzensmutter und Himmelskönigin, mit dem dunkelblauen, sterngezierten Mantel bekleidet, mit der Mondsichel als Hauptschmuck oder als Schemel ihrer Füße, mit dem Horusknaben auf dem Arm[32]).

Die vermenschlichte Darstellung der Tiere war ein altägyptischer Brauch[33]). Die ägyptischen Gottheiten Anubis und Horus mit Menschenleib und Hunde- bzw. Falkenkopf treten in der irischen Kunst wiederholt auf. Die Zeichnung der Flügel, vornehmlich das Bild des Adlers, des Löwen und dasjenige des Ochsen als Symbole der Evangelisten sind in der Art ägyptischer Kunst gehalten[34]).

Auch in der Steinmetzkunst treten uns neben dem Bandgeflecht viele Motive aus der ägyptischen Mythologie entgegen, von denen ich nur einige als Beispiel anführen möchte. Fast noch mehr als in der Buchmalerei bringt die Steinmetzkunst solche Szenen, die nach Ägypten verweisen. Bekannt sind die beiden Wüstenheiligen Antonius und Paulus[35]). Als der hl. Antonius den hl. Paulus in der Wüste besuchte, brachte der Rabe, der sonst Paulus ein halbes Brot täglich herbeitrug, ein ganzes Brot. Es begann eine fromme Auseinandersetzung zwischen den beiden Heiligen, wer das Brot brechen sollte. Sie wurden sich dahingehend einig, daß sie das Brot gemeinsam brachen. Bei allen Szenen auf den irischen Kreuzen sehen wir davon lediglich die beiden Heiligen Antonius und Paulus und den Raben mit dem Brot[36]).



a *b* *c*

Abb. 2

a) Schleifenkreuz am Gewand der Mutter Maria, aus dem Book of Kells, Irland
b) Schleifenkreuz aus Bronze von Dagersheim (Württ.)
c) Schleifenkreuz in koptischer Wirkerei *(R. Forrer, a. a. O. Taf. VII$_4$)*

Die gleiche Darstellung finden wir im Wadi Natrun in Ägypten als Wandmalerei des 6. Jahrhunderts. Auf Kreuzen von Kells und Clonmagnoise ist Christus im Grabe als Mumie beigesetzt. Nach der Art der Darstellungen im Fayum dringt der Seelenvogel in das Grab und berührt die Lippen des Toten. In Bildern des jüngsten Gerichtes erscheint Christus als Osiris mit den Heilszeichen in beiden Händen. Zur Rechten sitzen die Guten, zur Linken die Bösen, und wie im altägyptischen Totengericht werden die Herzen der Verstorbenen auf der Waagschale gewogen[37]).

Es gibt in der irischen Kunst dann noch viele Darstellungen, wie Daniel zwischen den beiden Löwen, die Jünglinge im Feuerofen, Isaaks Opferung, die Arche Noah, Jonas u. a. Es sind die gleichen Szenen, die wir als Parallelen wieder in der frühchristlichen Kunst des Rheinlandes und auf den burgundischen Schnallen antreffen.

Es dürfte wohl anzunehmen sein, daß in den Klöstern Werkstätten bestanden, in denen nach Zeichenbüchern, nicht nur die Steinmetzen, sondern auch die Goldschmiede arbeiteten. Durch die vielen Unruhen des Mittelalters sind in Irland die meisten Klöster ihrer Schätze beraubt worden. Es mögen aber doch einige Gegenstände gezeigt werden, die den hohen Stand der Goldschmiedekunst in Irland erkennen lassen. Beschläge, Reliquiare und Buchbehälter aus Irland sind in großer Zahl in Skandinavien, vor allem in Gräbern gefunden worden[38]). Die genannten Gegenstände weisen in den meisten Fällen die gleichen Motive, vorwiegend das Bandgeflecht auf. Eines der schönsten Kunstwerke ist der Kelch von Ardagh[39]). Der Rand ist mit Band- und Tierornamentik in Filigran und Granulation umrahmt. Schließlich sei noch auf ein weiteres Kennzeichen hingewiesen, das die Verbindungen zwischen Ägypten und Irland erhellt. Es sind die Crosiers, die Abtstäbe, die sich in ihrer Länge und Gestaltung ganz wesentlich von den Bischofsstäben der lateinischen Kirche unterscheiden. Sie sind in Metall gegossen, überaus reich verziert und enden in einem Tierkopf[40]). Es ist das Zepter altägyptischer Götter, das „Was" heißt und „Glück" bedeutet und auch dem Osiris als Herrscher der Unterwelt in die Hand gegeben wird. Ursprünglich war dieses Zepter vielleicht der Krückstock der Beduinen, der in einen Gazellenkopf endete. Wie in der koptischen Kunst, so wird auch in der irischen das Kreuz als ein beliebtes Motiv auf verschiedenen Gegenständen angebracht. So gibt es eine Fülle von Motiven, die auf den koptischen Einfluß in der irischen Kunst hinweisen.

2

Während zu Beginn des 8. Jahrhunderts die irischen Mönche ihr Wirkungsfeld auf dem Kontinent durch das Vordringen der römischen Kirche zugunsten der angelsächsischen Mission[41]) zu verlieren scheinen, sind besonders die Kunstausstrahlungen von Irland aus nach Skandinavien zu beobachten. Darüber haben hervorragende Kenner ergiebig geforscht und veröffentlicht. Im 7. Jahrhundert war der Stil II noch ein europäischer Stil und allen germanischen Völkern eigen und gemeinsam. In den folgenden Jahrhunderten ging dann die Kunst auf dem Kon-

tinent eigene Wege. Zu einer Weiterentwicklung von Stil II zu Stil III kam es nur in Skandinavien. Die Kunst des Nordens vom 8. Jahrhundert bis in die romanische Zeit hinein ist dabei ohne lebhafte Verbindung mit Irland nicht zu denken[42]).

Im 7. und 8. Jahrhundert wirkt sich der irische Einfluß besonders in der Metallkunst und der Vendelkultur[43]), auch an den Bildsteinen der Insel Gotland aus[44]). Der Osebergfund des 9. Jahrhunderts ist ein hehres Kunstdenkmal des Zusammenfließens koptisch-irischer, kontinentaler und skandinavischer Kunst[45]). Handschriften und Zeichnungen irischer Kunstzentren und -Schulen dürften wohl den Meistern des Nordens als Vorlage gedient haben.

Nicht nur in der Holzschnitzkunst, sondern auch an Schmuck, Waffen und Gerät tritt der zum Band gewordene Vierfüßler und schließlich auch der Mensch als beliebtes Motiv auf. Es ist das Aneinanderreihen und Ineinanderflechten des bandförmigen Vierfüßlers mit Nackenzopf und betontem Auge, das im sogenannten Jellingestil des 10. Jahrhunderts, benannt nach Funden in dem Königsgrab zu Jellinge, sein klassisches Gepräge erhält[46]). Es ist das heroische Ringen mit dem Schicksal in der dynamischen Unrast der Gebilde ausgedrückt. In gequälten Verrenkungen spalten, knoten und ketten sie sich aneinander. Das Bandgeflecht ist hier zum Ausdruck des Dynamischen geworden. Es ist, als ob der nordische Meister sich als Zauberer fühlte, der mit kunstvoller Hand die dämonischen Kräfte in unentrinnbare Fesseln binden, bannen und so unschädlich machen möchte.

3

Wenden wir uns nun dem Kontinent zu! Über die Bedeutung und Ausstrahlung koptischer und irischer Kunst auf dem Festlande ist man heute geteilter Meinung. Im Jahre 572 ging Columban mit 12 Gefährten vom Kloster Bangor nach Gallien und zwar zuerst an den Hof des Burgunderkönigs Sigibert. Er gründete 590 das als geradezu vorbildlich bezeichnete Kloster Luxeuil, die Pflanzstätte einer ganzen Zahl von weiteren Klöstern, und 613, nach 20jähriger Tätigkeit das Kloster Bobbio in Oberitalien. In der Art der baulichen Klostergestaltung in vereinzelten Zellen folgten die Iren heimischer Übung. Die Ortsnamen mit der Endung -zell stehen daher mit den Iren im Zusammenhang.

Truppweise, mit langen Stöcken und ledernen Quersäcken, die Bücher enthielten, reisten die Mönche durch das Land. Sie trugen wallende Haare und bemalten sich in schon erwähnter Weise Teile des Körpers, namentlich die Augenlider. Ein Schüler von Columban, Gallus, machte sich 613 mit 12 Genossen nach dem Steinachtale auf und gründete dort eine Missionsniederlassung, die den Kern des in den folgenden Jahrhunderten berühmten Klosters St. Gallen bildete. Auch in anderen Gebieten des Frankenreiches wurde von den irischen Mönchen unabhängig von Rom Mission betrieben[47]).

Es ist dann eine zweimalige größere Einwanderung irischer Mönche nach dem Festlande festzustellen. Die erste um 600 galt vor allem der Missionierung, die zweite um 800 hatte mehr in dem Wissenstrieb und in der Wanderlust der Iren ihren Grund und zeigt die Inselleute als Lehrer. Wie erwähnt, fanden seit dem

Ende des 6. Jahrhunderts zwischen Irland, England und dem Frankenreich rege geistige Wechselbeziehungen statt. Ganz deutlich tragen die Klöster St. Gallen, Reichenau, Fulda, Fritzlar, Würzburg u. a. im 8. Jahrhundert das insulare Gepräge. Das sind aber bezeichnenderweise Klöster, die in Kunst und Bildung im deutschen Gebiete die führenden wurden[48]). G. Haseloff kommt bei seiner Betrachtung über den Tassilokelch zu dem Ergebnis, „daß das Rheingebiet, West-, Süd- und Teile von Mitteldeutschland in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts als insulare Kunstprovinz zu gelten haben"[49]).

In welchen Richtungen machte sich nun der Einfluß der irischen Mönche geltend? Zunächst allgemein in einem gewaltigen Aufschwunge des Klosterwesens, entsprechend der Tatsache, daß das Mönchtum im Mittelpunkt der irischen und vordem der koptischen Kirche stand. Besondere Bedeutung haben die irischen Mönche durch ihren Anteil an der Verbreitung der Mauritiusverehrung, an der Bewahrung und Verbreitung der älteren weltlichen Literatur für das Geistesleben der Folgezeit, zunächst für die karolingische Renaissance. Auf dem Gebiete der klassischen Studien standen sie neben anderen weiterhin im Vordergrunde.

Durch ihre Buchmalerei sind die Iren auch nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der karolingischen Kunst gewesen. Von allen Klöstern, die im Mittelalter durch großen Handschriftenbesitz hervorragten, stehen weitaus in erster Linie Corbie, Bobbio und St. Gallen. In einem aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden Verzeichnisse des Bücherschatzes der Mönche von St. Gallen, werden noch 32 Handschriften irischer Art aufgezählt[50]). Nach den neuesten Forschungen über die irische Buchmalerei dürfte wohl anzunehmen sein, daß die meisten dieser Bücher an Ort und Stelle geschrieben und gezeichnet worden sind[51]).

Dadurch wird das Wirken der irischen Mönche auf dem Kontinent, also auch am Rande des alamannischen Raumes, in ein anderes Licht gerückt. Die enge Verwandtschaft des Motivschatzes der irischen Kunst mit den Erzeugnissen des burgundischen und langobardischen Kunstgewerbes ist ganz offensichtlich. In den Handschriften von Lyon und Luxeuil sind engste Beziehungen zu burgundischen Tauschierarbeiten festzustellen[52]).

Das Verhältnis zwischen Arianismus und dem irischen Mönchtum in diesen Gegenden ist aber noch zu erforschen und zu klären. Auf langobardischem Boden hat die einzige germanische arianische Schriftensammlung bestanden, die in ihren Resten bis in unsere Tage erhalten geblieben ist, nämlich die Bibliothek des Klosters Bobbio. Ihr entstammen der Codex argenteus, die Skeireins und die „Arianer-Fragmente". Diese Schriftensammlung hat offenbar für Columban und seine Nachfolger als Rüstzeug für die Bekämpfung des langobardischen Arianismus, — die im ägyptischen Alexandria entstandene Lehre von der Wesensgleichheit Christi mit Gott — gedient, der sich gerade Bobbio mit besonderem Nachdruck gewidmet hat. Es erhebt sich darum für uns die Frage, ob die irischen Mönche anfänglich von den Frankenkönigen nach dem Festland gerufen wurden, um den Arianismus, der gerade in den Gebieten, in denen er anscheinend von den Herzögen und dem Adel getragen wurde und noch fest verankert war, aufzulösen oder zu bekämpfen[53]): und zwar bei den Langobarden, den Burgundern und den südlichen Alamannen. E. Menke-Glückert[54]) stellt die These auf, daß die Iren sich mit ihrer

Mission gar nicht an Germanen, sondern an die Kelten im Rhein-, Main- und Donautal gewandt haben, weil dort noch Kelten genug waren und sie daher auch in deren Sprache reden konnten. Wir besitzen von den irischen Mönchen auch nur irisch-lateinische Glossen.

Andere Wege koptischer Strömungen führten vom Mittelmeerraum unmittelbar über Massilia und das Rhônegebiet und auch über Italien nach Mitteleuropa, dem Rhein entlang nach England hinüber. Im Rheinland haben wir im Anschluß an die römischen Städte Trier, Köln und Mainz die ersten Niederlassungen des Christentums hier in Deutschland, wahrscheinlich schon Ende des 2. Jahrhunderts. In Trier begann die nachweisbare Folge der Bischöfe in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, in Köln im Anfang des 4. Jahrhunderts. In Mainz war eine starke christliche Gemeinde in der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Die Anfänge des Christentums sind im Lichte der Bodendenkmäler sehr gut zu erfassen, ganz besonders durch die neuesten Ausgrabungen[55]). Diese aber weisen auf einen starken Einfluß der Ostkirche hin. In Trier fand man unter anderen eine Menasampulle vom Grabe des ägyptischen Heiligen in der lybischen Wüste. In Köln, dem Hauptzentrum der abendländischen Glasherstellung, und in anderen Städten des Rheinlandes, sind eine große Anzahl von Goldgläser zutage gekommen, die auf christliche Kulturverbindung mit dem Orient hinweisen[56]).

Ein beliebtes Motiv ist Thekla zwischen den Stieren. Thekla war eine Schülerin des Wüstenheiligen Paulus, die man den wilden Tieren überließ. Es gibt ferner eine Tradition mit Angaben über eine größere Zahl ägyptischer Christen in Köln. In Trier, Köln und Bonn sind eine große Anzahl Gegenstände des 4. bis 6. Jahrhunderts mit solchen altchristlichen Motiven gefunden worden, die später an den Steinkreuzen Irlands und in der dortigen Buchmalerei wiederum auftreten. Es sind die schon genannten beliebten Motive: Daniel mit den Löwen, die Jünglinge im Feuerofen, Isaaks Opferung, Arche Noah, Adam und Eva und dann besonders zu nennen die Auferweckung des Lazarus[57]).

Dieses letzte Motiv möchten wir etwas eingehender betrachten, weil es uns wertvolle Aufschlüsse gibt. Bronze- und Silberbeschläge von Kasten und Sarkophagen mit dem gleichen Motiv sind in Kastel bei Mainz, in Köln, in Vermant und schließlich an dem Paulinus-Sarkophag (Phot. 5) in Trier zutage getreten und doch wohl bodenständige Erzeugnisse. Alle diese Beschläge gehören der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts an. An diesem Silberbeschlag des Paulinus-Sarkophags ist folgendes dargestellt. Auf der linken Seite sehen wir Adam und Eva im Paradies unter einer Palme. Auf der rechten Seite erkennen wir die Auferweckung des Lazarus. Am Eingang zum Grabe oder Totenhaus steht Lazarus als Mumie[58]). Vor ihm erscheint Christus in antiker Gewandung als ägyptischer Gott Osiris, der in der rechten Hand den Dächsel oder einen Stab in Schlangengestalt hält, wie man sie in der Pharaonenzeit bei der Mundöffnung verwendete. Die Mundöffnung (Abb. 3) war im alten Ägypten die wichtigste Zeremonie des Totenkultes, die vollzogen wurde als ein Wiederbelebungsritus an der aufgerichteten Mumie[59]).

Von Osiris behauptete die Legende, er sei ein alter vorzeitlicher König, ein Wohltäter der Menschheit gewesen, den sein böser Bruder ermordet habe. Seine Heiligkeit erwies sich nach seinem Tode an dem Wunder, daß er mit seiner Ge-

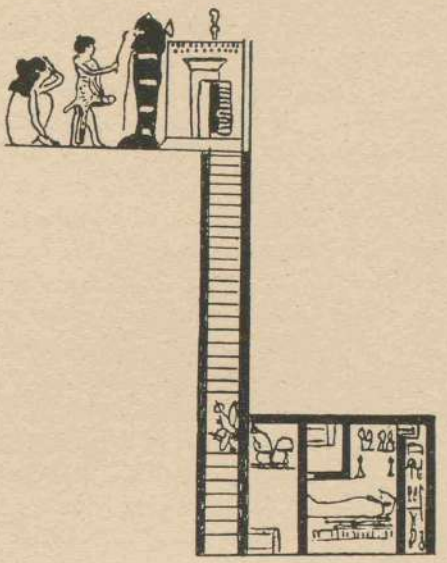


Abb. 3

Mundöffnung der Mumie vor dem Grabe. In der Gruft liegt die dann beigesetzte Mumie, zu der der Seelenvogel hinabflattert (um 1200 v. Chr.) (nach Hermann)

mahlin Isis, dem Urbild der Mütterlichkeit, den Gott Horus erzeugte. Jeder Mensch, der das Schicksal des Osiris zu erleiden hatte, durfte schließlich auch seine Wiederbelebung erfahren. Indem also die Ägypter glaubten, daß alle das gute Geschick teilen oder sogar Osiris selbst werden würden, konnten sie ohne Bangigkeit des Todes gedenken. Und so sagten sie von den Toten: „Sie scheiden dahin, nicht wie solche, die tot sind, sondern wie solche, die leben."

Friedr. Gerke[60]) bringt in seiner Betrachtung des Trierer Agricius-Sarkophages die Lazarusszene in Zusammenhang mit den geistesgeschichtlichen Wurzeln der christlichen Kunst. Nach seiner Darlegung steht im Anfang der christlichen Kunst Europas eine Polarität: die vollausgebildete „alttestamentliche und neutestamentliche" Antithese, die auch in dem Beschlag des Paulinus-Sarkophages enthalten ist. Dem alttestamentlichen Sündenfall ist hier die geheimnisvolle Urszene aller christlichen Kunst, die Auferweckung des Lazarus durch Christus, gegenübergestellt. Christus ruft die *anima christiana* in der Gestalt des Lazarus aus dem Tod ins Leben. Da Osiris mit Christus identifiziert wurde, wie die genannten Beschläge erkennen lassen, so mündete ein wichtiges Element altägyptischen Glaubens in das Christentum ein[61]).

Diese syro-koptischen Einflüsse des 4. Jahrhunderts in den Städten der Rheinprovinz dürften wohl mit dem Auftreten des hl. Athanasius in Trier in Zusammenhang stehen. Kein geringerer als Athanasius, der Patriarch von Alexandrien selbst, wurde in den Wirren der Auseinandersetzungen zwischen Arianern und Athanasianern im Jahre 335 nach Trier verbannt. Er hatte ägyptische Mönche in seinem Gefolge mitgebracht, die nach der Regel lebten, die der hl. Basilius († 390) ausgearbeitet hatte. Die kurze Zeit des 1. Exils in Trier hat Athanasius nicht ungenutzt vertan. Nach abermaliger Verbannung floh Athanasius zu den Mönchen in der oberägyptischen Thebais, die ihm stets zugetan waren. Dieses gute Verhältnis pflegte

Athanasius; denn das Mönchtum, die Mission und seine Schriften waren seine Mittel im Kampf gegen die Arianer[62]).

Andererseits liegen Beweise vor, daß Germanen nach Ägypten verbannt worden sind. Reste einer gotischen Bibel sind westlich von Antinupolis in Schêch Abade gefunden worden. Die Frage nach dem Besitzer der Bibel wird verschieden beantwortet. Einmal wollen die Herausgeber daran denken, daß „die Bibel in einen Kreis von Goten gehörte, die von orthodox eingestellten Kaisern wegen ihres Bekenntnisses zu Arius nach Ägypten verbannt waren". Und zum andern wird angenommen, daß die Bibel einem gotischen Soldaten oder einem gotischen Truppenteil gehört hat; denn außer Funden von wahrscheinlich gotischen Waffen gibt es mehrere schriftliche Belege, daß gotische, jedenfalls germanische, auch fränkische Truppen in Ägypten stationiert waren. (Darüber Seite 164.) Nach der Stelle bei Zosimus ist wohl anzunehmen, daß um 380 n. Chr. der Kaiser Theodosius gotische Truppen nach Ägypten verlegen ließ[63]).

Weitere Beispiele beweisen, daß östliche Einflüsse auch noch im 7. Jahrhundert in der Rheinprovinz wirksam gewesen sind. Eine größere Anzahl Grabsteine ist im gleichen mittelrheinischen Raum zutage getreten, bei denen man koptische Vorbilder annehmen möchte. Auch in Burgund sind Grabsteine aufgefunden worden, die, wie diejenigen der Rheinprovinz, auf koptische Verbindungen hinweisen[64]). Dabei dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß burgundische Schnallen gleiche Motive wie die Grabsteine aufweisen. Am bekanntesten ist der Bildstein von Niederdollendorf bei Bonn (Phot. 6), etwa aus dem 3. Viertel des 7. Jahrhunderts[65]). Auf der Vorderseite steht ein bärtiger Krieger, der sich mit einem Kamm in der Rechten kämmt, die Linke hält einen Sax. Auf der Rückseite, die uns hier näher beschäftigen soll, erscheint ein Speertäger mit einem Strahlenkranz. Die Gestalt, auf die von außen her Strahlen eindringen, steht auf einem stark stilisierten Bandgeflecht im germanischen Tierstil II. Der Künstler dieser Darstellung ist sicherlich ein Holzschnitzer gewesen, der seine geübte Technik etwas steif und hölzern auf den Stein übertragen hat.

Böhner, der zuletzt über diesen Stein ansprechend geschrieben hat, will in der Darstellung, die Auferstehung des Toten sehen. Als Vorbild möchte er Christus als *majestas domini* in einer Aureole erkennen. Der kreisrunde Brustschmuck tritt uns wiederholt auf Oranten burgundischer Schnallen entgegen. Ich möchte zu diesem Speerträger auf eine Parallele in der irischen Buchmalerei hinweisen[66]). Es ist die Darstellung des Königs David in dem Durham-Manuskript aus der Schule von Lindesfarne um 750. Nach der Überlieferung soll es ein Werk des hl. Beda sein. Dort steht der König David auf einer Schlange mit zwei Köpfen, wie sie auf der andern Seite des Steines von Niederdollendorf über dem Kopf des Kriegers gebogen ist, auf der Schmalseite des Steines vorkommt und wiederholt in der Kunst des 7. Jahrhunderts entgegentritt[67]). In seiner Linken hält der König den Speer (Phot. 7), in seiner Rechten eine Scheibe mit der Inschrift: „David". Die ganze Gestalt erscheint schematisch, die Augen sind groß und leuchtend. An Stelle des strahlenförmigen Nimbus ist dort das Haar in Spiralen geordnet. Ohne Frage haben beide Darstellungen ein gemeinsames Vorbild gehabt.

Auf koptischen Wirkereien (Phot. 8), auch in der Elfenbeinkunst, tritt wiederholt

folgendes Motiv auf: Christus tötet mit dem Kampfspeer oder Kreuzesspeer eine Schlange, die sich unter seinen Füßen windet[68]). In seiner Rechten hält er ein kurzes Kreuz, wie David im Durhamer-Manuskript die Scheibe. Diese im christlichen Sinne gedeutete Szene, der Kampf des Guten mit dem Bösen, geht auf die ägyptische Gestalt des Horus zurück[69]). Ich verweise auf diese eingangs erwähnte Horusdarstellung in dem Tempel von Hibe bei El-Bagauât. (Vgl. Phot. 2.)

Die Horuslegende dürfte auch ursprünglich den Darstellungen des Reiterheiligen und den Überlieferungen vom hl. Mauritius und vom hl. Georg zugrunde liegen. In den Laudes aus der Zeit Karls d. Gr. wird St. Mauritius bereits als Heeresheiliger verehrt[70]). Der Reiterheilige St. Georg tritt dagegen in der Kreuzfahrerzeit mehr in den Vordergrund. Doch der Heilige, der auch zu Fuß das Untier, das Böse bekämpft, dürfte im germanischen Bereich als St. Michael uns wieder entgegentreten. Wir haben also in den Bildern des Steines von Niederdollendorf und des Davids zu Durham eine verschiedene Darlegung nach gleicher Vorlage. Daher ist es bei der Betrachtung aller dieser Bilder jener Zeit wichtig, zu untersuchen und festzustellen, welches die Vorlagen gewesen sind und wie diese dann von dem Künstler verstanden, ausgelegt oder mit neuem Inhalt gefüllt wurden.

Bei der Betrachtung des Beschlages der Lazarus-Szene aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts und des Steines von Niederdollendorf stellen wir fest, daß im Rheinland, wie in Irland die gleichen frühchristlichen Szenen auftreten und gemeinsame Vorlagen vorhanden gewesen sein müssen. Die Erzeugnisse christlicher Kunst im Rheinland sind aber früher und älter. Das gleiche Ergebnis werden wir noch bei den burgundischen Schnallen feststellen können. Außerdem taucht bei der Betrachtung der Davidsdarstellung von Durham, die fast 100 Jahre später ist als diejenige von Niederdollendorf, wiederum die Frage auf, ob die irischen Mönche nicht bei ihrem Aufenthalt im Frankenreich und in Südeuropa auch dort von den frühchristlichen Bildern östlichen Ursprungs Anregungen erhielten und ob auch auf diesem Wege die irische Kunst beeinflußt wurde[71]). Denn das Gebiet der Alamannen war ebenfalls in das Strömungsfeld frühchristlich-koptischer Kunst geraten.

Ein beliebtes Motiv auf den christlichen Grabsteinen der Rheinprovinz war das griechische Kreuz[72]). Aber auch in weiteren Erzeugnissen christlicher Kunst, die aus den Gräbern des 7. Jahrhunderts zutage getreten sind, treffen wir das gleiche Kreuz an, vor allen Dingen auf den Amulettkapseln. Das Verbreitungsgebiet der merowingischen Amulettkapseln liegt am Mittelrhein zwischen Worms und Bonn[73]). Diese Silberkapseln enthielten wohlriechende Pflanzen als Amulette. Auf ihre Bedeutung und Verbindung zu koptischen Funden hat bereits J. Werner hingewiesen. Ägypten war von jeher das klassische Land der Amulette, dessen Religion auf magische Vorstellungen aufgebaut war.

Auch bei den Alamannen sind Amulettkapseln dieser Art aus dem Rheinland zutage getreten. Zu nennen sind solche von Sirnau, Obereßlingen, Pfahlheim, Schretzheim, Tuttlingen und Wittislingen, die ebenfalls als Zeugnisse des Christentums zu werten sind. Damit ist ein Hinweis gegeben, daß im 7. Jahrhundert einerseits von der Rheinprovinz her mit christlichem Einfluß bei den Alamannen zu rechnen ist. Andererseits wollen wir im Folgenden auf solche Grabbeigaben der Langobarden und Burgunder eingehen, die ebenfalls koptische Einflüsse erkennen

lassen, — die wiederum bei den Alamannen nicht ohne Einwirkung gewesen sind — um den alamannischen Raum besser zu erfassen.

4

Im burgundischen Gebiet sind vor allen Dingen die Gürtelschnallen diejenigen Gegenstände, die das Geistesleben des 6. und 7. Jahrhunderts am besten wiederspiegeln[74]). Von allen germanischen Volksrechten kennt nur das burgundische den *faber argentarius*, den Silberschmied. H. Zeiß[75]) möchte darin einen Hinweis auf die örtliche Erhaltung des spätrömischen Handwerks unter burgundischer Herrschaft sehen. Daher ist wohl auch mit zu erklären, daß Plattierung und Tauschierung dort zu einer besonderen Blüte gelangten und als Vorbild in Nordfrankreich und Süddeutschland, einschließlich des Rheinlandes, großen Einfluß ausgeübt haben. Wohl nirgends ist es so eindeutig erkennbar, daß koptische Wirkereien mit ihrem Symbolgehalt als Vorlagen gedient haben. Die meisten Schnallenplatten tragen noch die Bandstreifen der koptischen Kittel als Aufteilung der Fläche. Dunkle Stoffe mit weißen Leinenfäden sind so auf die Gürtelschnallen in Metall übertragen, daß man anscheinend auch dort den gleichen Effekten nachstrebte. Das Flechtbandmotiv ist das herrschende[76]).

Aber die eigene Initiative des burgundischen Künstlers war damit nicht lahmgelegt worden. Das zierende Bandgeflecht wurde nämlich zu dem germanischen Tierstil II umgeprägt. Zu diesem allen treten auch noch ausgesprochen christliche Motive: das Kreuz und der Fisch und zwar in einer Stilisierung, die nicht der merowingischen Kunst, wohl aber der syro-koptischen eigen ist und uns in der irischen entgegentritt. Typisch syro-koptisch sind ferner die vielen kleinen Rosetten, die ebenfalls in der irischen Buchmalerei vorkommen.

Eine andere Gruppe bilden Schnallen mit Oranten und Propheten. Auf einer Schnalle von Boussières[77]) sieht man einen Oranten, zu dem man als Parallele eine Darstellung auf einer koptischen Grabstele[78]) anführen kann und zu dieser wiederum ein Schnallenbeschlag von Fétigny. Das Danielmotiv ist uns besonders in den Funden des 4. und 5. Jahrhunderts der Rheinprovinz und an den späteren irischen Steinkreuzen als beliebtes Motiv bereits entgegengetreten. Auf diesen burgundischen Schnallen erscheint Daniel mit erhobenen Händen als Orant (Phot. 11), und zu seinen Füßen verneigen sich die Löwen. Diese Stellung der Löwen mag durch die Menasampullen beeinflußt sein, auf denen zu beiden Seiten je ein Kamel die Füße des Heiligen berühren[79]). Das Zentrum dieser Danielschnallen liegt um den Genfer-See. Manche burgundischen Orantenschnallen sind so getreue Nachbildungen der koptischen Vorlagen, daß man sogar fast geneigt sein könnte, gerade Stoffe als die eigentlichen Vorlagen zu betrachten. Als das beste Beispiel der Schnallen mit Kreuzen koptischen Ursprungs dürfte wohl diejenige von Issoudun in der Schweiz anzusehen sein[80]). Das Hauptmotiv ist das Kreuz mit den beiden hängenden Buchstaben Alpha und Omega. Ein solches Kreuz in einem Reif oder Rad war an dem Paulinus-Sarkophag in Trier neben der Beschlägplatte mit der

vorhin behandelten Lazarusszene angebracht[81]). Das gleiche Monogrammkreuz Christi auch mit dem Alpha in monumentaler und dem Omega in vulgärer Schrift, hat aber seine schönste und vollendetste Form in der goldenen Zierscheibe von Linon, Dep. Puy de-Dôme erhalten, die den dämonenabwehrenden Charakter des Kreuzes aufweist und wohl in einer vorzüglichen Werkstatt im Rhônegebiet verfertigt worden ist[82]). Tierstil II bedeckt Kreuz und Umrahmung. Weitere Merkmale sind kleine Almandineinlagen und ein von solchen unterbrochenes ringförmiges Rautenband, das das Schildbild Christi in der Mitte umgibt. Dieses Schildbild Christi in der Vierung des Kreuzes und in dem Lebenszeichen war bei den Kopten besonders beliebt, an Grabstelen, wie auch an Stoffen[83]) (Phot. 3).

Auf eine Wechselwirkung zwischen Werkstätten burgundischer Schnallen und Kunststätten irischer Buchmalerei, etwa des Klosters von Luxeuil, wurde bereits hingewiesen[84]). Bei einer flüchtigen Umschau ergeben sich noch weitere Beziehungen zwischen den Ziermotiven von Beschlägplatten und Handschriften, so etwa zwischen der B-Gruppe der burgundischen Schnallen und der Aufteilung eines Blattes des St. Petersburger Kodex (Lat. Q. V. 1. N. 14). So sprach auch H. Zeiss[85]) die Auffassung aus, daß es nicht unwichtig wäre, die hier angedeuteten Verbindungen weiter zu verfolgen.

Für koptische Einflüsse in der Schweiz dürfte ferner noch die dort weitverbreitete Thebäerlegende zeugen, die sich in Burgund tief verankern, in Oberitalien, aber besonders auch in der Rheinprovinz und schließlich in der Mauritiusverehrung des heiligen Römischen Reiches auswirken sollte[86]). Der Kaiser Maximianus Herkulius soll bei Agaunum (St. Moritz) am 22. September eines Jahres zwischen 280 und 300 eine aus der Thebais Oberägyptens stammende, aus 6600 christlichen Soldaten, also aus Kopten bestehende Legion mit ihrem Anführer Mauritius und dessen Offizieren Candidus und Exsuperius haben niederhauen lassen, weil die Legionäre Götteropferung und die Mitwirkung an der Christenverfolgung verweigerten. Mauritius und die genannten Offiziere gelten heute als historisch gesicherte Personen[87]). Eine Anzahl der Legionäre soll nach späterer Überlieferung aber nach Trier, Bonn, Xanten und Köln entkommen sein, um dann dort, unter diesen auch der hl. Gereon, das Martyrium zu erleiden.

Der Primicerius der Legion, Mauritius, zu dessen Ehren im Jahre 515 der Burgundenkönig Sigismund die Abtei St. Maurice an der günstigen Verkehrsstraße im Rhônetal gründete, wurde, von den Iro-Schotten allgemein verehrt, schließlich als hl. Mauritius mit der Lanze Konstantins des Großen der Schutzpatron Burgunds und unter den Ottonen auch des Deutschen Reiches. Unter Otto I. wurde Mauritius der Schutzheilige des Magdeburger Domes. Dank der bevorzugten Stellung, die Magdeburg als Hauptstadt im Osten des Reiches unter den Ottonen einnahm, kam der hl. Mauritius rasch zu hoher Verehrung nicht nur im Osten, sondern auch in Italien, Burgund und Deutschland, wo die Thebäerlegende bereits den Weg bereitet hatte. Die Übergabe der burgundischen Königslanze (Mauritiuslanze) durch Rudolf II. an König Heinrich I. im Jahre 926 symbolisierte zunächst nur die Lehnsherrschaft über Burgund. Unter den Ottonen aber war schließlich an die Stelle des nationalen Königtums ein Kaisertum mit universaler Tendenz getreten. Demzufolge wurde die hl. Lanze das „insignum imperii" und somit auch der hl. Mauritius in breiter Flächenwirkung zu einem kultdynamischen Schutzpatron des Heiligen

Römischen Reiches Deutscher Nation[88]). (Vgl. auch das Mauritiusschwert der Reichsinsignien.)

Wir haben aber auch Beweise dafür, daß andererseits germanische Truppenteile in Ägypten stationiert waren. In der diokletianischen Zeit wurden u. a. germanische Truppen im Rahmen des Imperiums von Britannien bis ins Euphratgebiet verlegt. In den Anfang des 5. Jahrhunderts sind die Nachrichten des Notitia Dignitatum über germanische Truppenformationen in Ägypten anzusetzen. „In dem Gebiet des comes Aegypti, d. h. nördlich der Thebais, lag in Nee die ala VIII Vandilorum, in Aphroditopolis die cohors IV Juthungorum. Dem dux Thebaidos war unterstellt in Pescka eine ala Germanorum, in Contra Appollonos die ala I Francorum, in der Kleinen Oase die ala I Quadorum, in Peamu die cohors XI Chamavorum, in Burgus seven die cohors IX Alamannorum, in Diospolis die cohors VII Francorum“[89]). Es ist sogar belegt, daß im Jahre 384 Merobaudes, wahrscheinlich ein Franke, „dux Aegypti“, also der Oberstkommandierende in Ägypten war[90]). Auch viele Waffenfunde, Schmuck und Beschläge, die Gräbern aus der Thebais und der Umgebung von Assuan entstammen, befinden sich in Ägypten. Im Rijks-Museum zu Leiden liegt ein gotischer Spangenhelm, ein weiterer wird im Museum in Kairo aufbewahrt[91]).

Noch im 6. und 7. Jahrhundert werden Germanen allgemein erwähnt, bisweilen sogar auch Goten. Über einen Zeitraum von über 600 Jahren erstrecken sich die Belege für das Vorkommen von Germanen in Ägypten[92]), die teils Arianer, teils aber doch von der Ostkirche beeinflußt waren.

Wohl auch bei den Burgundern war der Arianismus der Hauptträger des Gedankengutes und der Symbolik der Ostkirche, die das Kunstschaffen beeinflußten. Die Lehre des burgundischen Arianismus ist in ihren Hauptzügen aus den Schriften des Avitus zu erschließen[93]). Der von diesem Bischof bekämpfte Glaube steht in allen Punkten in Einklang mit dem westgotischen Arianismus. Zwar fehlen alle direkten Zeugnisse der arianischen Lehre auf burgundischem Boden, doch angesichts so starker Übereinstimmungen darf es wohl als erwiesen gelten, daß Ulfilas Schule auch in dem burgundischen Volke wirksam gewesen und dadurch sein Glaube zu dem der Burgunder geworden ist.

Burgundisches Kunstschaffen und burgundischer Arianismus dürften auch nicht ohne Einfluß auf die Alamannen der Schweiz gewesen sein. In einem merowingischen Grab in Oron, in der Schweiz fand man unter anderem eine Goldscheibenfibel mit einem Reiterheiligen geschmückt[94]). Die Bildscheibe ist aus Preßblech hergestellt und zeigt einen mit einer Glorie gekrönten Reiter, dessen eine Hand ein Kreuz erhebt. Er reitet gegen eine Schlange an, die sich vor dem Pferd gleichsam zur Verteidigung aufrichtet. Es ist die symbolische Darstellung des Kampfes des Guten mit dem Bösen, ein an koptischen Stoffen und Metallarbeiten beliebtes Motiv, das vielfach als Amulett und Schutzzeichen Anwendung fand. Ein ähnliches Amulett mit dem Reiterheiligen ist bei Straßenarbeiten in Straßburg zutage getreten (Abb. 4). Ebenso wie bei der Scheibe von Oron, haben wir es mit einer Horusvariation zu tun.

Im Louvre in Paris befindet sich ein koptischer Grabstein mit einem solchen Reiterheiligen[95]). Dort erscheint der Drachentöter mit dem Horuskopf, wie er von

Abb. 4
Zierscheibe von Straßburg (nach Holmquist)

seinem Rosse aus das Untier (hier ist es das Krokodil) mit der Lanze durchbohrt. Die in hellenistischer Zeit lebendig gewordene Vorstellung vom bewaffneten wie dem in den Kampf reitenden Gott ist künstlerisch auch in Ägypten erst in römischer Zeit gestaltet worden.

Infolge der Christianisierung wurde die alte heidnische Mythe von dem Horus mit der Gestalt des hl. Theodor, des hl. Mauritius und später derjenigen des hl. Georg und wohl auch des St. Michael vereint, wie vorhin bei der Betrachtung des Bildsteines von Niederdollendorf bereits erwähnt wurde[96]). Man hat darum auch St. Georg das irdische Nachbild dieser kriegerischen Himmelsgestalt genannt. In Nordostfrankreich und Südwestdeutschland sind durchbrochene Zierscheiben mit lanzentragenden Reitern und reitenden Oranten (Abb. 5 u. 6) häufig[97]). Auf 19 Zierscheiben erheben Reiter beide Arme und auf etwa 6 nur den einen. Bei beiden Formen ergibt sich der Zusammenhang mit der koptischen Kunst, die wie W. Holmquist[98]) feststellte und neuerdings auch K. Tackenberg[99]) betont, ungewöhnlich stark beeinflussend eingegriffen hat.

Der Zusammenhang mit den vorhin genannten Scheiben mit Reiterheiligen von Oron und Straßburg ist durch mehrere Zwischenglieder ganz offenbar. Ob der je-

Abb. 5
Zierscheibe mit Lanzenreiter von Bräunlingen, Amt Donaueschingen, Baden

Abb. 6
Adorantenreiter, Württ. (nach Veeck)

weilige Künstler in solchen Zierscheiben den Reiter mit gefällter Lanze als Wotan, oder einen der vorhin genannten Reiterheiligen hat darstellen wollen, ist wohl schwer zu entscheiden. Ob man den Inhalt der Fremde übernahm, oder ob man Gedankengut der Heimat hineinsah und hineinlegte, ist immerhin eine schwierige Frage, die nur durch viel Vergleichsmaterial der jeweiligen Umgebung geklärt werden kann. Das sahen wir bereits bei dem Stein von Niederdollendorf. Und nicht viel anders dürfte es bei dem Reiterstein von Hornhausen in Thüringen der Fall sein[100]).

Bei den Zierscheiben mit Lanzenreitern aus Süddeutschland und der Schweiz ist langobardische Vermittlung in Erwägung gezogen worden und wohl nicht ganz mit Unrecht. In diesen Reiterheiligen und in denjenigen, die das Untier, das Böse, mit der Lanze bekämpfen, dürften Vorläufer der Patrozinien im alamannischen Raum zu sehen sein: so St. Michael[101]).

5

Der langobardische Einfluß in der Kunst und dem Glaubensleben der Alamannen im 6. und 7. Jahrhundert dürfte nämlich ein ganz entscheidender Faktor gewesen sein. Ein wichtiges Zeugnis dieser Verbindung zwischen Langobarden und Alamannen jener Zeit ist das koptische Bronzegeschirr, das besonders von J. Werner eingehend behandelt worden ist[102]). Schalen, Becken (Pfannen) und Kannen wurden durch Guß in verlorener Form wohl vorwiegend in ägyptischen Werkstätten hergestellt und von dort aus nach allen Richtungen der Welt exportiert. Der Exportradius erreichte in den letzten Jahrhunderten vor der arabischen Eroberung das Schwarzmeergebiet im Osten, im Süden Nubien, im Westen Tunis und Spanien, im Norden Italien, nordwärts der Alpen das alamannische, bajuwarische und fränkische Siedlungsgebiet und schließlich auch England (Abb. 7).

Die Verbreitung des Geschirrs in den langobardischen Gräberfeldern Italiens und dem Vorlande der Bündner Alpenpässe zeigt, daß es vielleicht durch langobardische Vermittlung nach dem Norden gelangt sein dürfte. Aus England und Italien sind je 15, aus Deutschland 26 gegossene Bronzegefäße aus Grabfunden des 7. Jahrhunderts bekannt.

Dieses Geschirr war in jener Zeit außerordentlich kostbar und konnte nur von Reichen und Vornehmen erhandelt werden. Diese Bronzegefäße, die in Gräbern zutage getreten sind, waren, um nur einige zu nennen, diejenigen von Sutton-Hoo, Gammertingen, Ittenheim (Phot. 9) und Wittislingen, Fürstengräber. Nicht nur in soziologischer und wirtschaftlicher Hinsicht können uns diese Gefäße über die in den Gräbern Bestatteten Auskunft geben, sondern auch religionsgeschichtlich betrachtet, dürften noch wertvolle Ergebnisse zu erwarten sein.

Besonders wichtig für unsere Untersuchung ist der Fund von Güttingen in Oberbaden[103]). Auf dem Rand des Bronzebeckens war eine griechische Inschrift folgenden Inhalts gepunzt: „Lasset euch netzen zum Heil und schauet den Herrn“[104]). Von Egger ist diese Inschrift so gelesen und als Aufforderung zur Taufe interpretiert worden. Nach Kretschmer weist schon das erste Wort der Inschrift darauf hin, daß

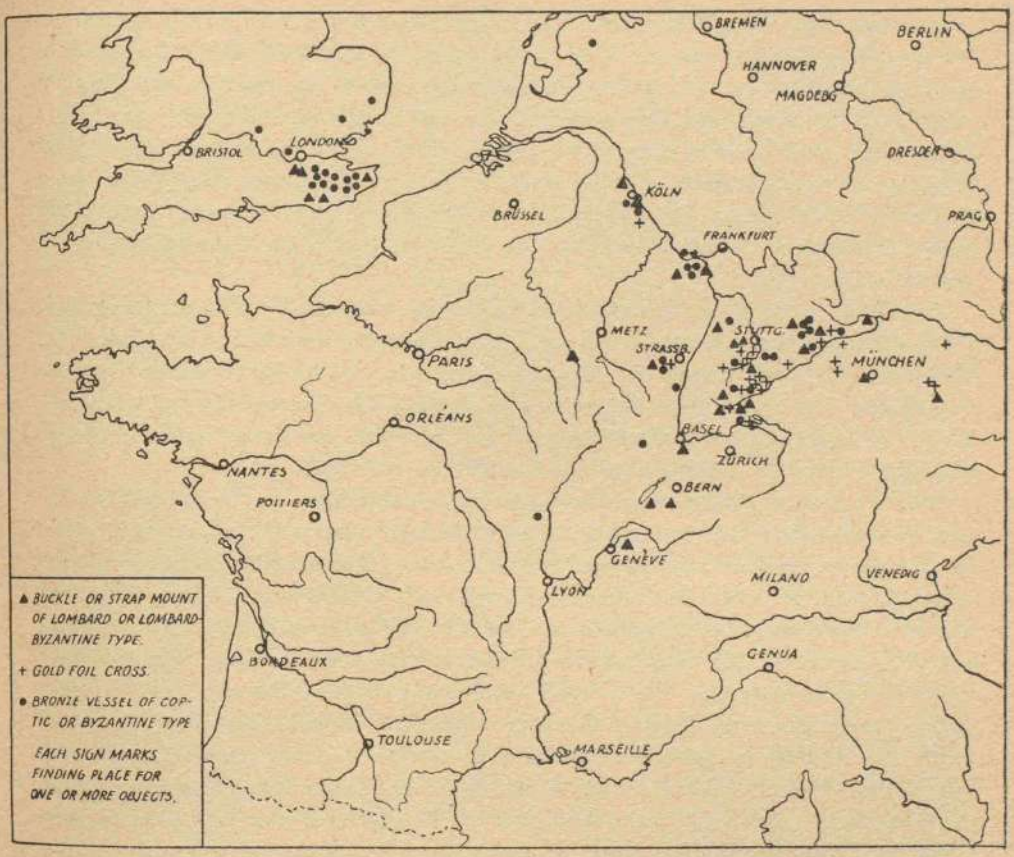


Abb. 7

***Fundkarte** des koptischen Bronzegeschirrs und der Goldblattkreuze. (Nach Åberg.)*

es sich nicht um ein Taufgerät, sondern um ein Weihwassergefäß handelt. Das Becken war demnach jedenfalls für den christlichen Kult bestimmt[105]).

Es gibt ferner eine große Anzahl Bronzegefäße, die ornamentiert sind wie diejenigen von Ittenheim. Das gemeinsame Vorkommen von Kannen und Becken gestattet ebenfalls die Vermutung, daß vielleicht doch ein religiöser Zweck bei der Beigabe mitgesprochen hat. Die Handwaschung war bereits bei den alten Ägyptern und den Griechen geübter Brauch. In der Ostkirche wurde dann Bronzegeschirr für liturgische Waschungen verwendet. Handwaschungen vor und nach der Opferung und der Kommunion geschahen mit Hilfe des Wasserkännchens, mit dem man das Wasser sich über die Hände gießen ließ, wobei das Wasser von dem Becken oder der Schale aufgefangen wurde. Die Handwaschung deutete nach Kretschmer symbolisch die Reinigung der Herzen an. Aber auch die Fußwaschung war liturgischer Brauch. Die Fußwaschung leitete die eigentliche Passion ein. In der frühchristlichen Kunst wird auch diese Szene wiederholt gezeigt.

Auf einem koptischen Teller (Phot. 12) aus dem Silberschatz von Riha am Orontes[106]), (60 km südwestl. von Antiochia in einem Grabe des 6. Jahrhunderts) ist das Abendmahl dargestellt: Christus, in doppelter Gestalt, verteilt das Brot an die Jünger. Auf dem Tisch stehen und liegen zwei Kelche und zwei Brote. Aber auf dem Fußboden sind zwei Gefäße dargestellt, die in ihrer Form genau dem koptischen Bronzegeschirr entsprechen, nämlich dem Becken und der Kanne. Der Eucharistie folgte die Fußwaschung. Das Vorhandensein von Kanne und Becken auf dem Fußboden dürfte wohl darauf hinweisen, daß diese Gefäße bei der Fußwaschung verwendet worden sind[107]).

Aus Berichten über die Reichskleinodien geht hervor, daß die Durchführung der Fußwaschungszeremonie alljährlich am Gründonnerstag vom Kaiser und von der Kaiserin an je zwölf armen Greisen und Greisinnen vorgenommen wurde[108]). Die Goldkanne von St. Maurice d'Agaune, die Karl d. Gr. diesem Kloster schenkte, dürfte vielleicht mit der Fußwaschungszeremonie durch den Kaiser in Verbindung gebracht werden[109]). Soweit über den liturgischen Gebrauch.

Welchen Zweck die Bronzegefäße in den einzelnen Fällen für die Bestatteten in den alamannischen Gräbern gehabt haben, ist wohl schwierig festzustellen, aber sie dürften immerhin als christliche Merkmale einer gehobenen Bevölkerungsschicht gewertet werden[110]). Dieses bekräftigen auch noch viele andere Beigaben in den mit Bronzegefäßen reich ausgestatteten Gräbern. So gehörte dem Grab von Güttingen ferner noch eine Silberscheibe mit einem koptischen Reiterheiligen an, von dem vorher die Rede war. Die Gräber von Gammertingen (Hohenzollern), Wittislingen (bayr. Schwaben), Stabio (Schweiz) enthielten Goldblattkreuze[111]). In dem Grab von Wonsheim (Rheinhessen) fand man eine silberne Amulettkapsel mit griechischem Kreuz[112]). Und in dem Fürstengrab von Sutton-Hoo in England lagen silberne Schalen, Schüsseln und Silberlöffel[113]). Es sind dies alles Beigaben, die die Gräber mit koptischem Bronzegeschirr als christlich beeinflußt ausweisen.

6

Wie in England und im Rheinland sind auch im alamannischen Gebiet Silberlöffel (Abb. 8) zutage getreten; so in Schretzheim (allein in 4 Gräbern), in Heilbronn zusammen mit einem Reliquienkasten mit griechischem Christusmonogramm, in Sierck, Metz, Sindelfingen, Gültingen, Bad Cannstatt, in Sasbach und Eßweiler[114]). Dazu kommen noch solche aus Reihenfriedhöfen von Augsburg-Lech-

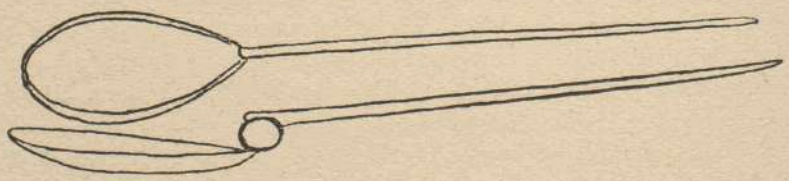


Abb. 8

Silberlöffel, Württ. (nach Veeck)

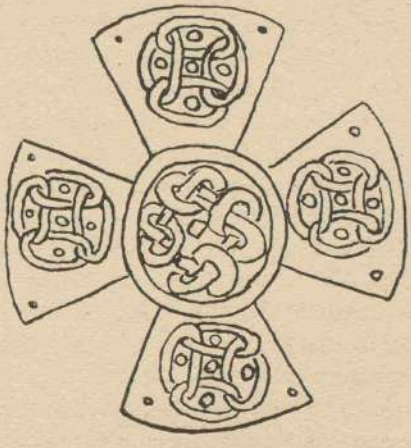


Abb. 9
Goldblattkreuz von Andelfingen, Württ.

hausen, München-Aubing und Irlmauth östlich Regensburg. Mehrere dieser Löffel enthalten das Monogramm Christi, die Hand Gottes und Namen Heiliger, aus dem zu ersehen ist, daß es sich um christliche Löffel handelt. Der lateinische Ritus hat zu keiner Zeit den eucharistischen Löffel gekannt[115]). In der Ostkirche dagegen dienten solche Löffel beim Abendmahl. Der Geistliche tauchte die geweihten Brotstückchen in den Wein des Kelches, nahm sie mit dem Löffel heraus und reichte sie dem Gläubigen dar[116]). Im 8. Jahrhundert verschwanden mit dem Eindringen des römischen Kultus auch diese Silberlöffel. Daß die silbernen Kultlöffel „ein offenbar geschätztes Ausstattungsstück der gehobenen Bevölkerungsschicht" gewesen seien und „allenfalls als Zeichen königlichen Wohlwollens für die germanische Bündner oder Untertanen im Gebiet nördlich der Alpen gedeutet werden", wie H. Bott meint, kann nicht die alleinige Sinndeutung sein. Die koptischen Bronzegefäße und die Silberlöffel, die mit der Liturgie der Ostkirche in Verbindung standen, dürften in den Gräberfunden wohl auch als Zeugnisse des Christentums und zwar, wie wir gleich sehen werden, des Arianismus auch bei den Alamannen anzusehen sein.

7

Noch kraftvoller treten uns die christlichen Einflüsse entgegen, wenn wir der Anwendung des christlichen Kreuzzeichens nachgehen. Es wurde vorhin bei der Betrachtung des koptischen Bronzegeschirrs bereits auf das Vorkommen von Goldblattkreuzen hingewiesen. Fast in dem gleichen Ausbreitungsgebiet der Bronzegefäße treffen wir Goldblattkreuze (Abb. 9) an, die man als langobardisch bezeichnet hat. Im alamannischen Gebiet (Abb. 7) nördlich der Alpen sind etwa 25 Goldblattkreuze gefunden worden[117]). Nach Holmquist gehen diese, nach Typ und Anwendung zu urteilen, auf koptische Impulse zurück. Sie wurden als Phylakterion und Heilszeichen an der Achselseite oder auf der Brust des Gewandes

getragen[118]), wie bereits bei der Betrachtung des Bildes Maria mit Christuskind in dem Book of Kells festgestellt wurde. In Süddeutschland, in Derendingen bei Tübingen, wurden in den Frauengräbern IV und V Goldblattkreuze auf dem Munde der Toten gefunden. Vielleicht waren diese Kreuze auf dem Schleier, der vergangen ist, so befestigt, daß die Lippen das Kreuz berührten[119]). Das Bekenntnis zum Christentum wird bei den Derendinger Bestattungen noch unmittelbarer, als bei zahlreichen Langobardengräbern mit ihren Kreuzen, die einst auf dem Festgewand aufgenäht waren, wie an dem von Reggio Emilia deutlich zu erkennen ist.

In dem koptischen Friedhof von Achmim-Panopolis sind neben Wirkereien, auf denen Maria ein solches Kreuz auf der Brust trägt, Reste von 3 Goldblattkreuzen gefunden worden[120]). Forrer möchte diese Kreuze von Achmim eher für Teile der Ausrüstung eines dort begrabenen langobardischen Würdenträgers halten, als daraus den Schluß ziehen wollen, daß ihr Gebrauch auch in Ägypten gleich allgemein war, wie bei den Langobarden. Jedenfalls wurde das Kreuz in verschiedener Form, ob als altägyptisches Anch-Zeichen oder griechisches Kreuz an koptischen Gewändern als beliebtes Heilszeichen getragen. Die Goldblattkreuze lassen besonders germanisches Gepräge mit einem Bandgeflecht oder einer Ornamentik im germanischen Tierstil II erkennen, aber es gibt, wie gesagt, auch einfache und schlichte. Eine Weiterentwicklung der Goldblattkreuze dürfte in dem Typ des Kreuzes von Oviedo in Spanien zu sehen sein[121]).

Es erhebt sich darum für uns die Frage, ob die Goldblattkreuze überhaupt spezifisch langobardisch sind. Ich möchte sie vielmehr im Hinblick auf die Funde in Ägypten schlechthin als arianisch bezeichnen. Die Anwesenheit germanischer Truppenteile in Ägypten, unter denen die Goten wohl zahlenmäßig am stärksten hervortraten, wurde bereits erörtert. „Sehr ergiebig ist ein Papyrus, der aus dem Epiphanias-Kloster aus Schêch 'Abd el Gurna (Theben) stammt. Auf einer Namenliste aus dem 6.—7. Jahrhundert finden wir germanische Namen. Die Herausgeber sehen in diesen Namen Soldaten. Möglich ist es aber auch, in ihnen Klosterbewohner zu sehen." In diesem Zusammenhang gehört ferner „ein Berliner Papyrus aus dem 5.—6. Jahrhundert, in dem es sich um die Darstellung von Goten auf der Bühne handelt. Der Text enthält Aufzeichnungen, offenbar für einen Regisseur, mit Anweisungen für die Szenengestaltung und die Kostüme. Dabei werden zweimal Gotenszenen erwähnt. An der zweiten Stelle werden noch nähere Ausführungen gemacht, wobei Kostüme für Goten und Gotinnen genannt werden. Nach den übrigen Angaben des Papyrus zu urteilen, dürfte es sich um eine Komödie gehandelt haben, in der auch Goten auftreten. Dieser Umstand läßt wieder den Schluß zu, daß Goten in Ägypten eine durchaus häufige Erscheinung gewesen sind"[122]). Nach allem zu urteilen, dürfen wir also annehmen, daß die Verbindungen der Goten mit den Kopten recht rege gewesen sein müssen.

Es fällt ferner auf, daß das Tragen der Goldblattkreuze mit der Verwendung des koptischen Bronzegeschirrs gleichzeitig gewesen ist und die Verbreitungskarten beider Fundgruppen im süddeutschen Raum sich decken[123]). Diese Tatsachen berechtigen uns anzunehmen, daß das Bronzegeschirr und die Goldblattkreuze nicht allein als Zeugen von Wechsel- und Handelsbeziehungen, sondern auch als sichtbaren Ausdruck christlicher Glaubensvorstellungen führender Persönlichkeiten des

Uradels zu werten sind[124]). Ferner dürfte es wohl kein Zufall sein, daß Märtyrer der thebaischen Legion besonders dort verehrt werden, wo koptische Einflüsse am augenscheinlichsten waren: in Oberitalien, in der Schweiz und in der Rheinprovinz. Auch Alamannien war in dieses Strahlungsgebiet einbezogen. Wir hörten sogar von einer cohors Alamannorum in Ägypten.

Es konnte in diesem Rahmen leider zu wenig auf die französischen und spanischen Funde eingegangen werden, um damit Probleme der Westgoten zu beleuchten. Auf die nördlichen Ausstrahlungen nach Skandinavien und die Verbindungen zur Vendelkultur konnte nur wenig hingewiesen werden (Vendel, Valsgärde, Gotland). Aber darüber haben schwedische und norwegische Forscher in neueren Veröffentlichungen eingehend gehandelt.

Es ist überhaupt schon für das 6. und besonders für das 7. Jahrhundert bezeichnend, daß Kreuze mit Vorliebe auf solchen Gegenständen vorkommen, die bereits in ihrer übrigen Gestaltung und Verzierung starke Eindrücke der Kunst der Ostkirche und vor allem der koptischen verraten. Dadurch, daß die Kreuze auf recht verschiedenen Fundformen und in Vereinigung mit wechselnden Motiven auftreten, bilden sie eine einigende Formel für die Betrachtung der ganzen Entwicklung. Das Kreuzzeichen des 7. Jahrhunderts mit seinen mannigfaltigen Abwandlungen ist zumindest ein Zeugnis des gemischten Glaubens[125]). Von diesem reichen Fundmaterial des Kontinents ist durch eine wissenschaftliche Auswertung eine Fülle neuer Erkenntnisse zu erwarten.

8

Das Vordringen christlicher Motive und kirchlicher Kunst in Westeuropa fällt zusammen mit der Ausbreitung des Christentums schlechthin. Im 4. Jahrhundert öffneten mit dem Vorrücken des Christentums Gallien und besonders die Rheinlande die Tore für die frühchristliche Kunst. Im 5. Jahrhundert ist durch die Unruhen der Völkerwanderungen eine bedeutende Abschwächung, im 6. Jahrhundert ein Ansteigen und im 7. Jahrhundert eine Hochkonjunktur christlicher Einflüsse festzustellen[126]). Der starke syro-koptische Einfluß auf das Kunstschaffen besonders des 7. Jahrhunderts des Abendlandes, sowohl auf den britischen Inseln, als auch auf dem Kontinent, dürfte wohl durch das Vordringen des Islams verursacht worden sein, das viele Christen zwang, sich nach dem Westen zu begeben.

Was sagen schriftliche Quellen und Bodenfunde für diese Zeit über das Christentum im alamannischen Raum aus? P. Gößler hat diese Frage in einer Arbeit „Die Anfänge des Christentums in Württemberg" 1932 sehr kritisch und scharfsinnig behandelt[127]). Er kommt zu folgendem Ergebnis: 1.) „Eine Förderung dieses Problems ist von den literarischen Zeugnissen weniger zu erwarten, als von den monumentalen Quellen, sei es, daß seither bekannte richtig interpretiert werden, sei es, daß neue, insbesondere solche aus ganz frühen und ganz späten Reihengräbern gefunden werden." 2.) „Württemberg zur Römerzeit, sowohl im engeren Sinn der Zeit bis 260, wie im weiteren der römisch-alamannischen Zeit bis kurz vor 400 n. Chr., bietet für unsere Frage ein völlig negatives Ergebnis und zwar

gleichmäßig für die Provinz Obergermanien, wie für Rätien." 3.) „Aus den literarischen Quellen ergibt sich, daß die Alamannen im Verlauf des 4. Jahrhunderts in die Einflußzone des Chrisentums vom Rhein her (Mainz) und von der Donau her (Augsburg) gekommen sind[128])."

Diese wichtigen Feststellungen P. Gößlers haben nach dem heutigen Stand der Forschung noch ihre volle Gültigkeit. Nach den neuesten Veröffentlichungen von H. Feurstein[129]) und H. Tüchle[130]) über die älteste Missionskunde und Kirchengeschichte Badens und Württembergs ist von seiten der literarischen Quellen auch für das 6. und 7. Jahrhundert wenig Neues zur erwarten. Es sei denn, daß die spärlichen schriftlichen Quellen durch neue Bodenfunde ergänzt bzw. durch weitere Möglichkeiten neuer Forschungsergebnisse die alten Bodenfunde besser zu werten und zu deuten sind. In dieser Hinsicht ist allerdings in den letzten beiden Jahrzehnten ein wesentlicher Fortschritt festzustellen, wie vorhin berichtet worden ist.

P. Reinecke u. a. haben bereits darauf hingewiesen, daß die Bestattung in Reihengräberfriedhöfen mit ihren streng westöstlich gerichteten Gräbern auf einen Wechsel des religiösen Lebens hindeuten[131]). Das hängt wohl damit zusammen, daß verschiedene Stämme unmittelbar vor Einbeziehung in den fränkischen Machtbereich schon Arianer gewesen sein können oder gewesen sind. (Die reichen Beigaben, das Heergewäte, die „vestis bellica" und die Frauengerade, gehörten trotz christlicher Auffassung noch weiterhin zu den Bestattungen des 7. Jahrhunderts. Auch später noch wurden Adelige in ihren Eigenkirchen mit reichen Schätzen beigesetzt. Darüber Beispiele bei H. Bott, Frühkarolingischer Sporenfund.)

Das Aufhören der Beigaben in Reihengräberfriedhöfen des 8. Jahrhunderts ist nach Reinecke mit Recht als eine Änderung des Rechtsbrauchs zu erklären. Die Totengabe wurde danach kirchliches Mortuarium zum „Seelgerät", nämlich pro *salute animae* der Kirche zugewendet und der Tote auf dem Kirchfriedhof beigesetzt[132]).

Der Arianismus galt als die Lex Gotica, d. h. die Glaubensweise der Goten schlechthin[133]). Darunter sind nicht nur die West- und Ostgoten, sondern die Ostgermanen überhaupt zu verstehen. Von hier aus war diese Glaubensweise übergesprungen auf die Westgermanen und hatte auch Teile der Alamannen, Bayern und Thüringer ergriffen. Als letzte haben die Langobarden das arianische Christentum angenommen und es in eine Zeit hinein sich bewahrt, zu der es in den anderen Germanenreichen schon längst der Vergangenheit angehörte[134]). Unter dem Arianismus finden wir ferner die Duldung von Privat- und Eigenkirchen besonders bei den Burgundern, Langobarden und auch bei den Alamannen bereits im 7. Jahrhundert. Das Eigenkirchenwesen ist nach Giesecke eine Ausdrucksform der arianischen Kirche, nicht der arianischen Lehre[135]). Auf diese Eigenkirchen, besonders auf die Martinskirchen im alamannischen Raum wird sich Ende des 7. Jahrhunderts der Schwerpunkt der religiösen Einwirkung immer mehr gelegt haben[136]).

Der germanische Arianismus war eine ausgesprochene nationale Erscheinung. Er griff nur dann über die Grenzen seines Bereiches hinaus, wenn es die Ziele und Interessen des Herzogs erforderten. Es ist für den Arianismus kennzeichnend, daß er nicht den Versuch gemacht hat, die einzelnen Stammeskirchen zu einer allgemeinen arianischen Kirche zu einen. Darum hat sie sich auch nicht durchsetzen

können. Als Verfassungsgröße steht der Arianismus als Stammeskirche da. Die katholische Reichskirche war dagegen eine internationale Verfassungseinheit, als universaler Rechtsorganismus gedacht[137]). Dennoch steht der Arianismus als ein wichtiges Glied der Gesamtentwicklung auf der Wende vom Altertum zum Mittelalter da und ist Wegbahner der Ostkirche und vor allem frühchristlicher und koptischer Kunst gewesen. Es war vielfach das Bestreben, den Arianismus seines christlichen Charakters zu entkleiden. Daher schweigen in vielen Fällen die Quellen oder sprechen von Barbaren schlechthin. Wir verstehen mithin die Charakterisierung des Arianismus durch Salvian von Marseille in seiner Ermahnungsschrift (um 430): „In jedem Germanenvolk waren damals zwei Glaubensweisen vorhanden, die arianische und die heidnische" oder „zwei Sekten, die heidnische und die arianische", herrschten dort[138]). Wird es bei den Alamannen des 7. Jahrhunderts viel anders gewesen sein?[139])

Das geistige Substrat der Gemeinsamkeit der germanischen Völker (mit Ausnahme der Westgoten) von Italien bis nach Skandinavien und England war im 7. Jahrhundert der germanische Tierstil II. Wie und wieweit das Religiöse als Ausdruck des Arianismus in diesem Kunststil sich kundtat, ist in dem Fundmaterial der Langobarden und Burgunder ganz augenscheinlich, bei den Alamannen und anderen germanischen Völkern zu erfassen, aber noch näher zu untersuchen.

Es wurde bereits auf eine Anzahl Fundgruppen hingewiesen, die wohl nur mit dem Arianismus und einer gehobenen Bevölkerungsschicht[140]), die als erste das Christentum annahm, in Zusammenhang gebracht werden können: Die Zierscheiben mit Reiterheiligen, das koptische Bronzegeschirr, die Silberlöffel, die Goldblattkreuze und viele andere Kreuze[141]). Auch J. Werner[142]) sagt am Schluß seiner Untersuchungen über das Fürstengrab von Wittislingen: „Die archäologischen Zeugnisse, die sich unter den Beigaben vereinigt finden, scheinen im Verein mit ihren Analogien unter den gleichzeitigen Reihengräberfunden geeignet, die Ausbreitung der christlichen Lehre während des 7. Jahrhunderts auf deutschem Boden neu zu beleuchten."

Der beste Kenner und Altmeister württembergischer Frühgeschichte P. Gößler[143]) hat neuerdings in der Wahle-Festschrift 1950 „Zu allerlei Problemen unserer alamannischen Frühzeit" aufschlußreiche Feststellungen gemacht: „Ich möchte jetzt nicht mehr so schroff Schuberts Ansicht (über den Arianismus und Germanismus) ablehnen, seit ich das kulturell-politische Verhältnis der Langobarden zu den Alamannen näher kenne. Ich gebe heute zu, daß die Frage mindestens berechtigt ist, ob nicht die Alamannen, ehe sie von den Franken zum römischen Christentum bekehrt worden sind, doch zu den Stämmen gehörten, die frühe zum Christentum überhaupt gekommen sind. Die Annahme Gustav Bossert's des Älteren, der an die Möglichkeit einer fränkischen Reichsmission im 6. Jahrhundert vor der Arbeit der irischen Glaubensboten dachte, muß ich jedoch ablehnen. Andererseits spricht für eine dem fränkischen Christentum vorangehende langobardisch-arianische-christliche Epoche etwa bei den Alamannen immerhin, daß z. B. der langobardisch-romanische Denkmälerschatz an Plastik mit seinem stark mythologischen Einschlag gerade im ehemaligen alamannischen Gebiet, so in Württemberg Parallelen und Beziehungen aufweist."

Diese Darlegungen Gößlers und seine Untersuchungen und anregenden Hinweise, die die Kontinuität von Eigenkirchen und Kultstätten betreffen, ferner über „Grabhügel und Dingplatz"[144]), wie auch Parets[145]) Beobachtungen über „Römische Bauten und frühe Kirchen" und Werners Veröffentlichungen dürften wohl die zukünftigen Forschungen auf dem Gebiete der ältesten Missions- und Kirchengeschichte im alamannischen Raum befruchten und dazu beitragen, das 7. Jahrhundert, das Zeitalter des gemischten Glaubens, zu erhellen. Für dieses Jahrhundert galt wohl auch der Spruch, von dem Gregor von Tours so ablehnend sprach: „Es ist nicht von Schaden, wenn jemand, der zwischen einem heidnischen Heiligtum und einer Kirche daherzieht, beiden Ehrerbietung erweist[146])."

*

Wir sind nun am Ende unserer kurzen Betrachtung über Einflüsse und Auswirkungen des Koptischen in der Kunst und Kultur des Abendlandes und besonders des alamannischen Raumes. Auf verschiedenen Wegen und Umwegen gelangte das Koptische neben anderen Strömungen nach dem Westen. Mönchtum und Arianismus, koptische Soldaten in Germanien und germanische in Ägypten waren die eigentlichen Wegbereiter. Die koptische Kunst hatte einerseits deswegen solche Durchschlagskraft bei den jungen Völkern des Westens, weil sie von einem jahrtausendealten Kultur- und Kunstvolk ausgegangen war. Andererseits stellte der Arianismus eine Art Regression zum Heidentum hin dar, so daß dabei besonders die germanischen Völker mit dieser häretischen Form des Christentums in der Lage waren, die an östliches Heidentum angelehnten frühchristlichen Kunstformen am ehesten aufzunehmen und der eigenen Art gemäß zu gestalten. Danach war die Entwicklung und die mit ihr verbundene innere Gesetzlichkeit so weit gediehen, daß nun ein Hinübergleiten, ein Hineinfühlen und ein Hineinleben in das Organische, in die Vollplastik, stattfinden konnte[147]). Aus dem Wirrwarr der jahrhundertelang verschiedensten Strömungen ausgesetzten Entwicklung trat als ein verhältnismäßig klares und ausgeprägtes Ergebnis zuerst der romanische Stil hervor. Aber erst in der Gotik vermochte der Europäer sein durch die innere Polarität ins Leidenschaftliche gesteigertes Ausdrucksbedürfnis voll zu befriedigen und zu entfalten.

ANMERKUNGEN UND LITERATURHINWEISE

Der Vitterhetsakademi in Stockholm sei für die freundliche Leihgabe von Druckstöcken, der Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University, Washington, für Überlassung einer Bildvorlage bestens gedankt.

[1]) Vgl. M. Cramer, Ein Beitrag zum Fortleben des Altägyptischen im Koptischen und Arabischen. Mitteilungen Kairo 7. 1937, S. 119 ff. — M. Cramer, Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. 1942. — Fr. W. Deichmann, Zum Altägyptischen in der koptischen Baukunst. Mitteilungen Kairo 8. 1938. S. 34 ff.

[2]) J. Leipoldt, Die Entstehung der koptischen Kirche. 1905. Derselbe, Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums. 1903. — L. Wenger, Volk und Staat in Ägypten am Ausgang der Römerherrschaft. 1922. A. L. Schmitz, Das Weiße und das Rote Kloster. Die Antike III, 1927.

[3]) A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche. Römische Quartalschrift 1929. — K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. 1936. — Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche. 1937. S. 365 ff.

[4]) C. M. Kaufmann, Ein altchristliches Pompeji in der libyschen Wüste. 1902. — C. K. Wilkinson, Early Christian Paintings in the Oasis of Chargeh. Metropolitan Museum of Art Bulletin, Egyptian Expeditions 1930—31. New-York. 1932.

[5]) Vgl. Anm. 67.

[6]) A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter. Alter Orient, 12. Jg. 1910. — C. Schmidt, Ein altchristliches Mumienetikett. Ägypt. Zeitschr. Bd. 32. — A. L. Schmitz, Das Totenwesen der Kopten. Ägypt. Zeitschr. 65, 1930.

[7]) A. S. Green, History of the Irish state to 1014. London 1925. — K. Müller, Der hl. Patrick. Nachrichten von der Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. 1931.

[8]) H. Zimmer, Über alte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum und im frühen Mittelalter. Sitzungsber. d. Pr. Akademie d. Wissenschaften. 1909. — E. Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Kultur. Preuß. Jahrbücher 59, 1887. — G. Petry, An Inquiry into the Origin and Uses of the Round Towers of Ireland. Transactions of the Royal Irish Academy XX. Dublin 1845.

[9]) W. R. Hovey, Sources of the Irish illumiative art. Art Studies. Cambridge 1928, S. 105 ff.

[10]) T. D. Kendrick, The Druids. London 1927. — J. Porkorny, Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrier. 1938. — P. Gößler, Auf den Spuren altkeltischer Religionsübung in Südeutschland. J. Baumfestschrift. 1952, S. 27 ff.

[11]) W. Schultze, Die Bedeutung der iroschottischen Mönche für die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterlichen Wissenschaft. Zentralblatt f. Bibliothekswesen. VI. 1899. — J. Stryzgowski, Die irisch-angelsächsische Blüte. Der Norden in der bildenden Kunst Nordeuropas. Wien 1926.

[12]) H. Zimmer, Über alte Handelsbeziehungen Westgalliens mit Irland, S. 564 ff.

[13]) P. Finsterwalder, Irische und angelsächsische Mission im fränkischen Reich. Zeitschrift f. Kirchengeschichte N. F. 10, Bd. 47. 1928, S. 21 .

[14]) Fr. Henry, La sculpture irlandaise I u. II. Paris 1933. — A. W. Clapham, Notes on the Origins of Hiberno-Saxon Art. Antiquity VIII. 1934, S. 43—57. — Fr. Henry, Irish Art in the Early Christian Period. 2. Aufl. London 1947. — F. Masai, Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise. Bruxelles 1947. — C. Nordenfalk, Before the Book of Durrow. Acta Archäologica 1947. S. 141 ff. — N. Åberg, The Occident and the Orient in the Art of the Seventh Century. The British Isles. Stockholm 1943. — G. Haseloff, Der Tassilokelch. 1951. S. 23.

[15]) E. H. Zimmermann, Vorkarolingische Miniaturen. Textband u. I—III Tafelbde.

1916. — Über die syrischen Einflüsse in England vgl. besonders J. Brøndsted, Early English Ornament. London-Copenhagen 1924. S. 31 ff.

[16]) H. Shetelig, Skibsgraven ved Sutton Hoo i Suffolk. Viking IV. Oslo 1940, S. 167. — The Sutton Hoo Ship-Burial. A. Provisional Guide. London 1947. — B. Nerman, Sutton Hoo — en svensk kunga = eller Hövdingsgrav. Fornvännen 1948, S. 65 ff. — S. Lindquist, Sutton Hoo och Beowulf, Fornvännen 1948, S. 91 ff. — H. Arbman, Verroterie cloisonnée et filigrane (Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum. 1950, S. 136 ff. — S. Lindquist, Skeppsgraven Sutton Hoo. Kungl. Humanistiska Vet. Samfundet i Uppsala. 1951, S. 77. — R. L. S. Bruce-Mitford, Sutton Hoo — a rejoinder. Antiquity 1952, S. 76 ff. — Phil. Grierson, The Dating of the Sutton Hoo Coins. Antiquity 1952, S. 83 ff.

[17]) E. H. Leeds, Celtic ornament in the British Isles down to A.D. 700. Oxford 1933. — T. D. Kendrick, Anglo-Saxon Art. London 1938.

[18]) E. H. Zimmermann, a.a.O. III, Taf. 163 a. — R. Gabrielsson, Kompositionsformer i senkeltisk orneringsstil. Lund 1945, S. 12a ff.

[19]) W. Holmquist, Kunstprobleme der Merowingerzeit. 1939. Dort auch die ganze umfassende Literatur. Ebenfalls N. Åberg, The Occident and the Orient in the Art of the seventh Century. Part. I. The British Isles. Stockholm 1943; Fortsetzung Part. II. Lombard Italy, 1945 und Part. III. The Merowingian Empire 1947. — G. Haseloff, Der Tassilokelch, S. 56 ff. — Vgl. R. Gabrielsson, Kompositionsformer, S. 54 ff.

[20]) J. Clédat, Le Monastère et la Necropole de Baouît. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Bd. 12. Caire 1904—1906. — Das Motiv Holmquist Fig. 98 finden wir in schönster Ausführung an Säulen des „Großen Säulenhofes" des Tempels von Karnak, die Bänder gelb und rot auf blauem Grund.

[21]) J. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten Bd. 12, 1912, S. 12. — A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter. Der Alte Orient. 12. Jg., H. 1, S. 21 f.

[22]) Die koptische Buchmalerei bis ins 18. Jh. hinein weist die gleiche Aufteilung der Zierseiten in Kreuze und die gleiche Bandverzierung auf. — N. Åberg, The Occident and Orient, Part. I, S. 97 ff. und in vielen noch unveröffentlichten Handschriften des Klosters von Dêr Baramous.

[23]) J. Romilly Allen, Celtic Art in Pagan and Christian Times. London 1912. — Derselbe und J. Anderson, The early Christian Monuments of Scotland. Edinburgh 1903. — Reiche Literaturangaben bei J. Baum, Malerei und Plastik des Mittelalters. 1930, S. 58 f. — H. Crawford, Handbook of carved Ornament from Irish Monuments. Dublin 1926. — R. Gabrielsson, Kompositionsformer S. 42 ff.

[24]) Th. Gottlieb, Bucheinbände. 1910. — J. J. Buckley, Some early ornamented leather-work. The journal of the Royal society of antiquaries of Ireland. Vol. XLV. 1915, S. 303 f. — Vgl. Anm. 27, I. Taf. 63 f. u. II. Taf. 84 f.

[25]) A. Mahr, Christian Art in Ancient Ireland. 1. Dublin 1932 u. II, 1941, herausgegeben von J. Raftery.

[26]) E. Kühnel, Nordische und islamische Kunst. Die Welt als Geschichte, S. 203 ff.

[27]) E. H. Zimmermann, Vorkarol. Miniaturen III, Taf. 161 a. — R. Forrer, Die frühchristl. Altertümer von Achmim-Panopolis. 1893. Taf. IV 3. Christus erscheint dort wie Matthäus im Book of Durrow, desgleichen wohl Petrus in enganliegender Gewandung, Taf. XVIII, II. Auch die Bildseite „Christi Versuchung" in dem Book of Kells, E. H. Zimmermann, a.a.O., III, Taf. 170 ist ohne syrokoptische Vorbilder garnicht zu erklären. Der Tempelbau gleicht den Reliquienschreinen, die es in großer Anzahl in Irland, Skandinavien und auf dem Kontinent gibt. Auf Stoffen des 6.—8. Jh's von Achmim-Panopolis (Kaiser Friedrich-Museum, Berlin) erscheinen solche Reliquiare und darüber ein Adorant in Halbfigur wie Christus auf der genannten Bildseite des Book of Kells. Solche farbigen Holzsärge und Mumienbehälter gibt es aus dem Fayum. — Im ägyptischen Museum in Kairo —. In der Scheintür dieses Tempels, in dem Book of Kells, steht Christus als Osiris mit den Hoheitszeichen in den Händen. Die Seligen ringsherum sind um die Hauptperson gestaffelt, wie an ägyptischen Reliefs. Der Ägypter hat so Hoch- und Seitenstaffelung zum Beleben des Bildes verwendet. (Vergl. auch „Das jüngste Gericht" in dem Kodex von St. Gallen) H. Schäfer, Von ägyptischer Kunst, 1930, S. 193 ff.

[28]) E. H. Zimmermann, a.a.O. III, Taf. 188 b. — In dem Christusbild von St. Gallen ist die Gewandung gestreift, wie an manchen Personenmotiven der Funde von Achmim-Panopolis. Vgl. R. Forrer, a.a.O. Taf. XVI 4. — Fr. Henry, Irish art, Taf. 54.

[29]) Über Anwendung und Bedeutung des Tupfenornaments vgl. N. Åberg, a.a.O. Part. 1, S. 86 ff und C. Nordenfalk, Before the Book of Durrow, S. 147 ff.

[30]) E. H. Zimmermann, a.a.O., III Taf. 168. — W. E. Crum, Coptic Monuments. Cat. Gén. du Caire. Bd. IV. 1902. — G. Duthuit, La sculpture Copte. Paris 1931. — Nach Forrer ist der seltsame Auswuchs über dem Nimbus der Maria ein traditioneller Überrest des Isissymbols. Vgl. Taf. XVII 5 u. 8. — G. Ebers Sinnbildliches. Die koptische Kunst und ihre Symbole. 1892, S. 9 f. — Fr. W. v. Bissing, Ägyptische Kultbilder der Ptolomäier- und Römerzeit. Der Alte Orient. 34. Bd. 1936. S. 7 ff.

[31]) R. Forrer, Die frühchristl. Altertümer. Taf. XVII 1 u. 8 Maria mit dem Christuskind trägt auf mehreren Darstellungen eine Art Goldblattkreuz auf der Brust. Vgl. Anm. 118 u. R. Forrer, a.a.O. Taf. VIII 4.

[32]) Fr. Heiler, Die Hauptmotive des Madonnenkults. Zeitschr. für Theologie und Kirche. 1920, S. 417 ff. — K. Leese, Die Mutter als religiöses Symbol. 1934. S. 29 ff.

[33]) C. Schoiko, Antike Tiergottheiten und ihre Vermenschlichung. Wiener Blätter f. Freunde der Antike, Bd. 4, S. 52 f. — A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter. Der Alte Orient. 14. Jg. 1912. S. 29.

[34]) E. H. Zimmermann, a.a.O., III Taf., 174, 190a II Taf. 154 u. 155. Desgleichen an Metallarbeiten. A. Mahr, Christian Art Taf. 61.

[35]) Stein, Leben und Versuchungen des hl. Antonius. 1925. — H. Glück, Darstellungen des hl. Antonius in der abendländischen Kunst. — M. Conway, The Bewcastle and Ruthwell-Crosses. Burlington-Magazin. Bd. 21, 1912, S. 193 f.

[36]) A. Kingsley Porter, An Egyptian legend in Ireland. Marburger Jahrbuch für

Kunstwissenschaft. 1929, S. 1 ff. — Derselbe, The Crosses and Culture of Ireland, New Haven. 1931. — Françoise Henry, La sculpture Irlandaise. Paris, 1933, S. 134 ff.

[37]) J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion. 1935.

[38]) A. Mahr, Christian Art I., Taf. 34. — M. Conway, Proceedings of the Society of Antiquaries of London. 1918. — J. Baum, Sculpture, Taf. XXXIV ff.

[39]) A. Mahr, Christian Art I, Taf. 51 f.

[40]) A. Mahr, Christian Art I, Taf. 71 ff. u. J. Raftery, Christian Art II, Taf. 87 ff. — vgl. M. Edgar, Graeco-égyptian coffins. Catalogue du Musée du Caire. Vol. 26. 1925, Taf. X, XIII, XIV. — Krummstab im Mac Durnan-Evangeliar. E. H. Zimmermann, a.a.O. III., Taf. 205 a. — A. Wiedemann, Die Amulette der Ägypter, S. 24.

[41]) G. Haseloff, Der Tassilokelch, S. 64 ff.

[42]) J. Brøndsted, Early English Ornament. Copenhagen 1924. — N. Åberg, Keltiska och orientaliska stilinflytelser i vikingatidens nordiska Konst. Stockholm 1941. — S. Lindquist, Yngre vikingastilar. Nordisk Kultur Bd. 27. Stockholm 1931. — H. Shetelig, The Norse style of ornamentation in the viking settlements. Acta Archäologica Bd. XVIII, 1947, S. 69 ff. — S. Lindquist, Osebergmästarna. Tor. Uppsala 1948, S. 9 ff. — E. Cinthio, Anglo-Saxon and Irish Style Influences in Skåne during the 8th Century. Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum. 1947, S. 113 ff.

[43]) Gr. Arwidsson, Vendelstile. Uppsala. 1942, mit der neuesten Literatur und den vielen Veröffentlichungen besonders von S. Lindquist und N. Åberg. — Gr. Arwidsson, Valsgärde 6. Uppsala 1942, S. 114 ff. — G. Gjessing, Studier i norsk Merovingertid. Oslo 1934.

[44]) S. Lindquist, Gotlands Bildsteine 1, Uppsala 1941 u. II, 1942.

[45]) J. Forssander, Irland-Oseberg. Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum. Lund 1943. — S. Lindquist, Osebergmästarna. Tor 1948. Uppsala 1948. S. 9 ff.

[46]) J. Brøndsted, Early English Ornament. S. 191 ff. — N. Åberg, Keltiska och orientaliska stilinflytelser, S. 37 f. — S. Lindquist, Yngre Vikingastilar, S. 148 ff.

[47]) W. Levison, Die Iren und die fränkische Kirche. Histor. Zeitschr. 1942, S. 51 ff. — W. Schultze, Bedeutung der iroschottischen Mönche, S. 239. — H. Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elements. S. 40 bei den Ostfranken, Bayern, Alamannen und Thüringern. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 2. Aufl. 1906. — P. Finsterwalder, Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich. S. 203 ff. — R. Bauerreiss, Irische Frühmissionare in Südbayern. Wissenschaftl. Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinien. 1924. — M. M. Dubois, Saint Columban. Paris 1950.

[48]) A. Goldschmiedt, Die karolingische Buchmalerei 1. 1928, S. 9 f. — A. Dopsch, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit 1, 1921; 11. 1922, S. 29, 33. — E. Patzelt, Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters. Historische Reihe 1. Wien 1924, S. 78. — Berühmt sind besonders Alkuin unter Karl d. Gr. und Johannes Scottus an der Hofschule Karls des Kahlen u. a. — H. Büttner, Christentum und fränkischer Staat

in Alamannien und Rätien während des 8. Jh's. Zeitschrift f. schweizerische Kirchengeschichte. 43, 1949.

[49]) G. Haseloff, Der Tassilokelch, S. 71.

[50]) F. Keller, Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuskripten der schweizerischen Bibliotheken, Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich. 1853, Bd. VII. S. 61 ff.

[51]) Vgl. Anmerkung 14.

[52]) E. H. Zimmermann, a.a.O. S. 15, 17. „Anregungen müssen aus der gleichen Quelle stammen und zwar im 7. und 8. Jh. Wer hier die Vermittlung übernommen hat, vermag ich nicht zu sagen." Doch wohl der Arianismus!

[53]) H. E. Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus. 1939. S. 199.

[54]) Warum missionieren in Deutschland irische Mönche? Forschungen und Fortschritte. 14. Jg. 1938, S. 53 f.

[55]) Wilh. Neuss, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande. 2. Aufl. 1933. Rheinische Neujahrsblätter, H. 11. — H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen. Bonner Jahrbücher. 131. 1926. — Th. Kempf, Die altchristliche Bischofskirche Triers. — K. Böhner, Die Anfänge der ehemaligen Abteikirche St. Martin zu Trier. Trierer Zeitschrift 1949, S. 107 ff. — W. Bader, Ausgrabungen unter dem Xantener Dom. Germania 1934, S. 112 ff. — G. Behrens, Das frühchristliche und merowingische Mainz. Kulturgeschichtl. Wegweiser durch das Röm.-Germ. Zentralmuseum. Nr. 20, 1950.

[56]) Wilh. Neuss, a.a.O. S. 35 ff.

[57]) Wilh. Neuss, a.a.O., S. 34 u. 47. — Germania XV. 1931, S. 169 ff. — W. Volbach, Metallarbeiten des christlichen Kultus. Kataloge des Röm.-Germ. Zentral-Museums Nr. 9, 1921, Taf. IV, 85.

[58]) Die Auferweckung des Lazaraus in Seidenstickerei. Lazarus als Mumie. R. Forrer, Die frühchristlichen Altertümer von Achmim-Panopolis, Taf. XVI, 4. — Die Lazarusszene war in der frühchristlichen Kunst weit verbreitet. Vgl. O. Wulff, Altchristliche und byzanische Kunst. I. 1913, S. 105, 123, 185, 187, 309. Nicht in allen Lazarusdarstellungen hält Christus Dechsel oder Stab in der Hand. — Fr. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik. 3. Aufl. 1948.

[59]) J. H. Breadsted, Geschichte Ägyptens. 1936. S. 54 ff. — A. Hermann, Der Totenkult bei den alten Ägyptern. 1949. S. 22 f. — H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos. Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens. Bd. 4, 1905. Vgl. über Osiris in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie. — A. Wiedemann, Die Amulette der Ägypter, S. 30. — A. Hermann, Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie. 1940, S. 77 ff. — A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche. Der Alte Orient, 2. Jahrg., Heft 2. 1910. — H. Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris. Der Alte Orient. 23. Bd., Heft 3. 1923. — G. Thausing, Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten. Sammlung orientalischer Arbeiten. H. 16. 1943.

[60]) Fr. Gerke, Der Trierer Agricius-Sarkophag. Trierer Zeitschrift. 1949. S. 19 ff, 36 f.

[61]) H. Junker, Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern. Internationale Woche für Religions-Ethnologie 1925. Paris 1926. — J. Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. 1937.

[62]) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 1, 1906, S. 146 ff. — H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius. 1935. — Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche. 1937.

[63]). H. Kortenbeutel, Germanen in Ägypten. Mitteilungen 8. Kairo 1939, S. 180.

[64]) W. Holmquist, Kunstprobleme, S. 219 ff.

[65]) J. Baum, La sculpture figurale en Europe à l'époque mérovingienne. Paris 1937. Taf. XLVI. — K. Böhner, Der Grabstein von Niederdollendorf am Rhein. Germania 1944—50, S. 63 ff.

[66]) E. H. Zimmermann, a.a.O. III. Taf. 248. — Br. Bucher, Geschichte der technischen Künste. 1875, S. 193.

[67]) Dieses Tier möchte ich in Verbindung bringen mit dem mit Tierköpfen geschmückten Geflecht des bekannten Reitersteines von Hornhausen, Thüringen und dem Gegenbeschläg der Schnalle von Fétigny im Burgundischen. Vgl. H. Zeiss, Grabfunde aus dem Burgundenreich, S. 84 u. Taf. 2, 2 u. Valsgärde, Schweden. G. Arvidsson, Valsgärde 6, Taf. 22.

[68]) R. Forrer, Die Gräber- und Textilfunde von Achmim-Panopolis 1891, Taf. IV 3 u. XVIII 4. Christus erscheint dort als lockiger Jüngling ohne Nimbus mit langer Tunika und Pallium, etwa 4. Jh.

[69]) G. Ebers, Die koptische Kunst und ihre Symbole. S. 9. — H. Carter, Tut-ench-Amun. III, 1934. S. 74 f. u. 216, Taf. 58. Der König tötet als Horus das feindliche Sethtier (ein Krokodil). Vgl. auch die Mosaikdarstellung in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna (wahrscheinlich zur Zeit des Theoderich entstanden), in der Lünette oberhalb der Türe zum Vorraum die Gestalt des gepanzerten Christus militans.

[70]) A. J. Herzberg, Der heilige Mauritius. Forschungen zur Volkskunde. H. 25/26. 1936, S. 114.

[71]) Die Verbindungen zwischen dieser Lindisfarne-Gruppe in Northumbrien und den Rheinlanden beweist die Kölner Handschrift (Dombibl.) 213 Collectio Canonum, die im letzten Drittel des 8. J'hs in Northumbrien geschrieben sein soll und mindestes im 9. Jh. in Köln gelegen hat. Zimmermann, a.a.O., S. 248.

[72]) W. Holmquist, Formprobleme, S. 221 f. Taf. XLVIII ff.

[73]) J. Werner, Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen. 1950. S. 38 ff u. Taf. XI.

[74]) M. Conway, Burgundian buckles and Coptic influences. Proceedings of the Society of Antiquaries of London. London 1918, S. 63 ff. — M. Besson, L'Art barbare dans l'ancien diocese de Lausanne. Lausanne 1909. — C. Barriere-Flavy, Les arts industriels des peuples barbares de l'époque mérovingienne, de couvertes en Bourgogne, et particulièrement à Charney. Dijon-Paris. 1860. — J. Baum, La sculpture figurale en Europe à l'époque mérovingienne. Paris 1937. — H. Zeiss, Studien zu den Grabfunden aus dem Burgundenreich an der Rhône. Sitzungsber. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften 1938, H. 7. —P. Bouffard, Nécropoles burgondes de la Suisse. Genève. 1945. — O. Tschumi,

Burgunder, Alamannen und Langobarden in der Schweiz. Bern 1945. — W. Holmquist, Formprobleme, S. 141 ff. — N. Åberg, The Occident and the Orient, Part III. The Merowingien empire, S. 65 ff.

[75]) Grabfunde aus dem Burgundenreich, S. 59 ff.

[76]) Auf diese koptischen Einflüsse und Zusammenhänge habe ich bereits 1932 hingewiesen. Der Stand der Forschung über die Kultur der Wikingerzeit. 22. Bericht der Röm. Germ. Kommission, S. 191 ff.

[77]) M. C. Barrière — Flavy, a.a.O. Album A^2, Abb. 3.

[78]) Catalogue Général des antiquités égyptiennes du musée du Caire: Coptic Monuments, Taf. 30, Nr. 8576.

[79]) K. M. Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. 1910. — H. Kühn, Die Danielschnallen der Völkerwanderungszeit. Ipek 1941—42. — N. Åberg, The occident and the orient. Part. III, S. 126 f.

[80]) J. Baum, La Sculpture, Taf. XXIII, 71. — W. Holmquist, Formprobleme, Taf. XXXVII 1. — P. Bouffard, Nécropoles burgondes, S. 66 ff., Taf. XXIII.

[81]) W. Volbach, Metallarbeiten, Taf. IV 85

[82]) S. Lindquist, Vendelkulturens ålder och ursprung. 1926. S. 49 u. S. 50, Abh. 52. —H. Zeiss, Grabfunde aus dem Burgundenreich, S. 86 u. Taf. 7. — J. Baum, La Sculpture, Taf. XVIII.

[83]) M. Cramer, Das altägyptische Lebenszeichen, S. 14 ff.

[84]) vergl. Anm. 52 — P. Paulsen, Der Stand der Forschung, S. 192.

[85]) Grabfunde aus dem Burgundenreich, S. 100.

[86]) W. Neuss, Die Anfänge des Christentums, S. 26. — Br. Amiet, Anlage und Wachstum der Stadt Solothurn im Früh- und Hochmittelalter. Tatarinoff-Festschrift 1938, S. 87 ff. — Fr. Stolle, Das Martyrium der Thebäischen Legion. 1891. — G. Kentenich, Der Kult der Thebäer am Niederrhein. Rhein. Vierteljahrblätter. 1931. — Die Thebäerlegende läßt darauf schließen, daß ägyptische Soldaten in europäischen römischen Provinzen gedient haben. Bei näherer Untersuchung würden sich vielleicht weitere Anhaltspunkte für koptische Einflüsse ergeben. Vgl. Anm. 63 u. 90.

[87]) A. Schütte, Handbuch der deutschen Heiligen. 1941.

[88]) A. Hofmeister, Die heilige Lanze, ein Abzeichen des alten Reiches. Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. 96. Heft, 1908. — P. E. Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit. 1, 2 1928. — Z. Thot, Attilas Schwert. Budapest 1930, S. 95 ff. — A. Brackmann, Der mittelalterliche Ursprung der Nationalstaaten. Sitz.-Ber. d. Preuß. Akademie d. Wiss. 1936. — Derselbe, Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akademie d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1937, XXX, S. 279 ff. — Besonders A. Herzberg, Der heilige Mauritius. Forschungen zur Volkskunde H. 25/26. 1936. — O. Höfler, Das germanische Kontinuitätsproblem. 1938.

[89]) M. Ebert, Ein Spangenhelm aus Ägypten. Prähist. Zeitschr. 1909, S. 165. — H. Kortenbeutel, Germanen in Ägypten. Mitteilungen 8, Kairo 1939, S. 182.

[90]) H. Kortenbeutel, a.a.O., S. 181.

[91]) M. Ebert, a.a.O., S. 163 ff. — W. Holmquist, Kunstprobleme, S. 128 ff.

[92]) H. Kortenbeutel, a.a.O., S. 181. — Leider ist H. Kortenbeutel, mit dem ich in Ägypten zusammen war und weitere Zusammenarbeit vereinbart hatte, aus dem Kriege nicht zurückgekehrt. Vgl. Anm. 139.

[93]) H. E. Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus, 1939, S. 131 f. —

[94]) W. Holmquist, Formprobleme, S. 110 ff., Taf. XXII f. — Die Reiterheiligen der koptischen Kunst dürften zunächst wohl Konstantin d. Gr. als christlichen Sieger über das Heidentum dargestellt haben, bis dann örtliche Quellen und mythologische Anschauungen den Reiter jeweils anders gestalteten.

[95]) G. Ebers, Die koptische Kunst und ihre Symbole, S. 34 f. — Fr. W. v. Bissing, Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa und ihre Wandmalereien, Mitteilungen Kairo 7, 1937, S. 119 ff. — Derselbe, Ägyptische Kulturbilder der Ptolemaier- und Römerzeit. Der alte Orient. 34. Bd. 1936, S. 23.

[96]) J. Strzygowski, Der koptische Reiterheilige und der hl. Georg. Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde. Bd. 40. 1903, S. 49 ff. — J. Aufhauser, Das Drachenwunder des hl. Georg. Byz. Archiv. Heft 5, 1911, S. 162 ff.

[97]) Über die Reiterscheiben: H. Kühn in Ipek 12, 1938, Taf. 41—48. — W. Veeck, Die durchbrochenen Bronzezierscheiben aus Reihengräberfeldern Württembergs. Ipek 1929, S. 185 ff. — J. Baum, La Sculpture, Taf. XXIX.

[98]) Vgl. Anm. 69. Sehr einleuchtend sind die Vergleiche mit den koptischen Holzkämmen, zumal die Reiterscheiben als Modell auch in Hartholz gesägt oder geschnitten und dann in Bronze gegossen worden sind. — W. Weber, Ägypt.-Griech. Götter im Hellenismus. 1912. S. 14. — Fr. W. v. Bissing, Ägyptische Kulturbilder der Ptolemaier- und Römerzeit. Der Alte Orient. 34. Bd. 1936. S. 22 ff.

[99]) K. Tackenberg, Über einige wenige bekannte Reiterscheiben. Germania 1944 bis 1950. S. 250 ff.

[100]) H. Hahne, Der Reiterstein von Hornhausen. Mannus-Bibliothek 22, 1922, S. 171 ff. J. Baum, La Sculpture, Taf. XLVII. — S. Lindquist, Vendel, S. 48. — L. J. Ringbom, Graltempel und Paradies. Stockholm 1951, S. 314 ff. — S. Lindquist, Gotlands Bildsteine I, S. 134.

[101]) G. Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg. 1932, S. 17 ff.

[102]) J. Werner, Italisches und koptisches Bronzegeschirr des 6. und 7. J'hs. nordwärts der Alpen, Festgabe an Theodor Wiegand. Athen 1938, S. 74 ff. — Derselbe, Münzdatierte austrasische Grabfunde. 1935. S. 64 ff. — Derselbe, Der Fund von Ittenheim. 1943. S. 6 ff. — Derselbe, Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen. 1950, S. 59 ff. — Vgl. dazu ferner W. Holmquist, Formprobleme, S. 102 ff. — und N. Äberg, Occident and Orient, Part. III, S. 63. — H. Müller-Karpe, Hessische Funde von der Altsteinzeit bis zum frühen Mittelalter. 1919, S. 58 ff. — Noch ein Bronzebecken aus Reggio Emilia. J. Werner, Langobardische Grabfunde aus Reggio Emilia. Germania 30. 1952, S. 191.

[103]) F. Garscha, Die Bronzepfanne von Güttingen. Germania 17, 1933, S. 33 ff. — Dazu ferner W. Volbach, Zu der Bronzepfanne von Güttingen, S. 42 ff. und Egger, Die Inschrift der Pfanne von Güttingen, S. 114 ff. — Ferner P. Kretschmer in Glotta XXII, 1934, S. 223 ff.

[104]) Garscha deutet die Inschrift: „Waschet Euch gemäß der Gesundheit." — Fr. J. Dölger, Nilwasser und Taufwasser. Antike und Christentum V, 1936, S. 153 ff.

[105]) So vermuten auch Garscha, Volbach und Kretschmer. Volbach bringt ein Beispiel von Dunapentele, wo man zu Schale und Kanne noch ein Brot legte, was darauf hinweist, daß religiöse Vorstellungen mitgespielt haben. Über liturgische Waschgefäße siehe Jos. Braun, Das christliche Altargerät. 1932, S. 531 ff. — A. Baumstark, Die Messe im Morgenland. 1923, S. 119 f. — Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, S. 489 f. — P. Krüger und J. Tyciak, Morgenländisches Christentum. 1940. S. 143 ff. Liturgie der koptischen Kirche. — Bronzegeschirr aus Becken und Kanne sind später typisch islamisch-persisch (bis in die neuere Zeit): tist und ibrîq = Waschschüssel und Waschkanne, zumeist zum Guß über die Hände, aber wohl auch für die Füße verwendet! (nach freundlicher Mitteilung von A. Hermann)

[106]) W. Volbach, Metallarbeiten, S. 17, Taf. 1. — Jos. Braun, Das christliche Altargerät, S. 202 f.. Taf. 41, Abb. 146. — Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Volbach befindet sich das Stück jetzt in der Sammlung Dumbarton Oaks, Washington, veröffentlicht von Weitzmann in American Journal of Archaeology, 1947, S. 398, Taf. CIV; dann bei Peirce et Tyler, Art byzantin II, S. 115, Taf. 144 und besprochen in einem Aufsatz von Francowich in Commentari II, 1951, S. 7, Abb. 7.

[107]) K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I, 1928, S. 412 f. — Fr. Heiler, Die Urkirche und Ostkirche, S. 89. Die Fußwaschung wurde in der alten Christenheit teilweise als ein Sakrament der Buße angesehen. Und gebracht wurde die Formel „Werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Teil an mir." Der äußere Ritus der Fußwaschung vermittelt die Reinigung der Seele.

[108]) A. Weixlgärtner, Geschichte im Widerschein der Reichskleinodien. 1938, S. 18.

[109]) Vgl. die sehr aufschlußreiche Untersuchung von A. Alföldi, Die Goldkanne von St. Maurice d'Agaune. Zeitschr. f. schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte. Bd. 10, 1948, H. 1—2, S. 1 ff.

[110]) Aus Glas bestehende Kanne und Becken, die in einem Grab als Leichenbeigabe gefunden wurden, befinden sich im Wallraff-Richartz-Museum zu Köln. Jos. Braun, Das christliche Altargerät, Taf. 110 (423—24). Beide Gefäße sind Nachbildungen des Bronzegeschirrs und dürften wohl kaum für einen anderen Zweck als für Waschen hergestellt und verwendet worden sein. — Die Kannen mögen in den sog. friesischen Tonkannen der Wikingerzeit ihre Fortsetzung gefunden haben. Vgl. D. Selling, Problem kring vikingatida Keramikkannor. Fornvännen 1951, S. 275 ff.

[111]) Das Kreuz als Schildzeichen kennzeichnet den Krieger auf der Ittenheimer Phalera als Christen, nach J. Werner, der Fund von Ittenheim, S. 16. — H. Zeiss, Das Goldblattkreuz von Stabio. Festschrift für Eugen Tatarinoff. 1938, S. 61. — J. W. Gröbbels, Der Reihengräberfund von Gammertingen, S. 190 f. — J. Werner, Das Fürstengrab von Wittislingen, S. 33 ff.

[112]) J. Werner, Das Fürstengrab von Wittislingen, S. 38. — Es ist fast die gleiche Amulettkapsel in einem reichen Frauengrab aus der 2. Hälfte des 7. J'hs, wie in dem Grab von Wittislingen.

[113]) The Sutton Hoo Ship-Burial. S. 44 ff., Taf. 14—16.

[114]) Jos. Sauer, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden. Neujahrsblätter d. Bad. Histor. Kommission 1911, S. 12. — P. Zenetti, Kultlöffel als Zeugnisse christl.-arianischer Bestattungen. Mannus 1941, S. 148 ff. — W. Veeck, Die Alamannen 1931, S. 9 u. 62. — Vgl. die Silberlöffel von Sutton Hoo und aus dem Schatzfund von Mildenhall, England. The Mildenhall Treasure, London 1947, Taf. 8. — G. Ward, The Silver Spoons from Sutton Hoo. Antiquity 26, 1952, S. 9 ff. — H. Bott, Frühchristliche Denkmäler aus Schwaben? Zeitschr. d. histor. Vereins f. Schwaben 57. 1950, S. 13.

[115]) Jos. Braun, Das christliche Altargerät. S. 265. — A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, S. 154 ff. — Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, S. 476 ff. — P. Krüger u. J. Tyciak, Morgenländisches Christentum 1940. S. 143 ff.

[116]) W. Volbach, Metallarbeiten, S. 77. — Vgl. auch die Ansichten von W. Neuss, Die Anfänge des Christentums im Rheinland. S. 46. u. P. Gößler, Die Anfänge des Christentums in Württemberg. Blätter für Württ. Kirchengeschichte. 1932, S. 174 ff. — H. Bott, Frühchristliche Denkmäler aus Schwaben? S. 13.

[117]) S. Fuchs, Die langobardischen Goldblattkreuze aus der Zone südwärts der Alpen. 1938. — W. Veeck, Die Alamannen. S. 9 und 48. — O Paret, Fundberichte aus Schwaben N. F. 9, 1938, S. 148, Taf. 48. — O. Paret, Die frühschwäbischen Gräberfelder von Groß-Stuttgart und ihre Zeit. 1937, S. 118 ff. — Zeiss, Das Goldblechkreuz von Stabio, S. 61 ff. — W. Holmquist, Formprobleme, S. 180. — N. Åberg, The Occident and the Orient. Part. II, S. 78 ff. — J. Werner, Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen, S. 33 ff. — Vgl. P. Gößler, Die Anfänge des Christentums in Württemberg, S. 175, Taf. III und IV. — J. Werner, Langobardische Grabfunde aus Reggio Emilia. Germania 30. 1952, S. 193, Taf. 9/4. „Die Beigaben des kostbaren Pferdegeschirrs und der goldbeschlagenen Spatha lassen in dem berittenen Krieger einen Angehörigen des langobardischen Adels vermuten." — H. Bott, Frühchristliche Denkmäler aus Schwaben? S. 16. Taf. III_3. — Derselbe, Alamannisches Reihengräberfeld von Mindelheim (Schwaben). Germania 30. 1952, S. 289 ff., Taf. 13, 7.

[118]) Vgl. Phot. 4. In dem Book of Kells trägt die Mutter Gottes das Kreuzzeichen an der rechten Achselseite. E. H. Zimmermann, a.a.O. III, Taf. 168. — In einem Frauengrab von Gammertingen wurden die Tragweise des Kreuzes ebenfalls an der rechten Achselseite beobachtet. Vgl. auch Maria mit dem Christuskind, die eine Art Goldblattkreuz auf der Brust trägt, an mehreren Wirkereien von Achmim-Panopolis. — R. Forrer, Die frühchristl. Altertümer. Taf. XVII 1 u. 8. Athanasius stellte den heidnischen Phylakterien die christlichen gegenüber, „vor denen sich nicht nur die Krankheiten fürchten, sondern auch die gesamte Schar der Dämonen bebt." — Fr. Jos. Dölger, Antike und Christentum, Bd. III, S. 86 f. — Für das kappadokisch-armenische Gebiet von Sebaste-Nikopolis gibt es ein interessantes Zeugnis der Volksauffassung von dem Phylakterion, dem „Schutzmittel des Kreuzes", in einem Martyriumbericht des Symeon Metaphrastes, der an die Thebäerlegende erinnert. Danach wohnte der Statthalter Lysias einer Truppenübung bei, in der die Soldaten ihre Geschicklichkeit im Waffengebrauch zeigten. Da heißt es: „Orestes, ein mächtig

großer Mann und von stattlichem Aussehen, mit seinem Namen in der Reihenfolge aufgerufen, trat zu Lysias heran. Dieser lobte seine Erscheinung, nannte ihn einen wahren Soldaten und befahl ihm, die Lanze nach dem Ziele zu werfen. Und da dieser die Hand ausstreckte und die Waffe schwang, wurde das auf seiner Brust getragene goldene Kreuzchen aus seinem Überwurf herausgeschüttelt und war außen sichtbar, so daß alle es sahen, auch Lysias selber. Sofort herangerufen stand er bei dem Dux, und Lysias nahm mit seiner Hand das Kreuz auf und fragte, was das sei. „Du gehörst doch nicht ebenfalls, sagte er, zu der Partei des Gekreuzigten?" Der aber sagte: „Ich bin ein Diener meines gekreuzigten Herrn und Gottes. Und dieses Phylakterion trage ich zur Abwehr aller Übel, die an mich herantreten." (Der Bericht ist in die Verfolgungszeit des Diokletianus hinein verlegt. Fr. J. Dölger, Antike und Christentum III, 1932, S. 92).

[119]) H. Bott, Neue Zeugnisse langobardischen Einfuhrgutes aus Württemberg. Germania 23, 1939, S. 44, 46 ff.

[120]) R. Forrer, Die frühchristlichen Altertümer, Taf. XIII. — W. Holmquist, Formprobleme, Taf. XVII 2 weist auf ein gleiches Kreuz auf einem koptischen Buchdeckel aus Silber hin.

[121]) H. Schlunk, The crosses of Oviedo. The Art Bulletin 1950, S. 91 ff.

[122]. H. Kortenbeutel, Germanen in Ägypten, S. 183.

[123]) N. Åberg, The Occident and the Orient. Part. III. S. 63. — J. Werner, Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen, S. 35.

[124]) Vgl. auch O. Parets Schlußfolgerungen bei der Betrachtung des Fundes von Untertürkheim. Die frühalamannischen Gräberfelder Groß-Stuttgarts, S. 118 ff. — Vgl. Anm. 140.

[125]) Eine Parallelerscheinung sind die Kreuzzeichen des 10. u. 11. Jahrhunderts in Skandinavien. Vgl. P. Paulsen, Der Goldschatz von Hiddensee. 1936, S. 62 ff. — Derselbe, Axt und Kreuz bei den Nordgermanen. 1939, S. 172 ff.

[126]) W. Holmquist, Formprobleme, S. 174 ff.

[127]) Blätter für Württ. Kirchengeschichte. N. F. 1932, S. 149 ff.

[128]) P. Gößler, a.a.O., S. 186. — K. Weller, Württembergische Kirchengeschichte I. 1936, S. 4 ff. — L. Schmidt u. H. Zeiss, Geschichte der deutschen Stämme. Die Westgermanen, 2. Teil. 1940.

[129]) H. Feurstein, Zur ältesten Missions- und Patrozinienkunde im alamannischen Raum. Zeitschrift f. d. Geschichte des Oberrheins. 1949. S. 3 ff.

[130]) H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens 1950, S. 50 ff.

[131]) P. Reinecke, Reihengräber und Friedhöfe der Kirchen. Germania 1925, S. 103 ff. — W. Veeck, Die Alamannen, S. 9. — K. Böhner, Der fränkische Grabstein von Niederdollendorf. Germania 1944—50, S. 63. — K. Böhner, Die fränkischen Gräber von Orsoy, Kr. Mörs. Bonner Jahrbücher 1949, H. 149, S. 195 f. — Vor der Drucklegung dieses Aufsatzes kann noch auf die aufschlußreichen Ausführungen von H. Bott, Frühkarolingischer Sporenfund von Westendorf. Bayerische Vorgeschichtsblätter 1951, S. 59 ff. hingewiesen werden. S. 66 ff. Eigengräber und Eigenkirchen.

[132]) P. Reinecke, a.a.O. S. 104. — Sehr aufschlußreich auch A. Schultze, Augustin

und der Seelteil des germanischen Erbrechts. Studien zur Entstehungsgeschichte des Freiteilrechts. 1928 (Abh. d. Sächs. Akademie d. Wiss., Philol.-hist. Kl. Bd. 38 Nr. 4 S. 82 ff.).

[133]) H. v. Schubert, Das älteste germanische Christentum oder der sog. „Arianismus" der Germanen. 1909. S. 2 ff. — Ulr. Stutz, Arianismus und Germanismus. Internationale Wochenschrift f. Wissenschaft 1909, Sp. 1570 ff. — E. H. Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus. 1939. — K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Ostgermanen zum Arianismus. 1939.

[134]) E. H. Giesecke, a.a.O., S. 199.

[135]) Ulr. Stutz, a.a.O., Sp. 1571 ff. — H. v. Schubert, Arianismus, S. 24. — E. H. Giesecke, a.a.O. S. 79.

[136]) Auf das Verhältnis von Eigenkirchen zu Martins-, Michaels- und Georgskirchen und Patrozinien näher einzugehen, würde den Rahmen der Betrachtungen sprengen. Ich verweise auf P. Gößler, Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands. Archiv f. Rel. Wiss. 1938, S. 65 ff. — P. Gößler in der Wahle-Festschrift 1950, S. 212 ff. — H. Feurstein, Zur ältesten Missionskunde, S. 35 ff. — Vgl. auch Kombination Reihenfriedhof-Kirche. P. Gößler, Die Anfänge des Christentums, S. 171 ff. — G. Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg. Darstellungen aus der Württ. Geschichte. 23. Bd. 1932, S. 14 ff. — G. Hoffmann, Urkirchen in Württemberg. Zeitschr. f. württ. Landesgeschichte. VI, 1942, S. 26 ff. — G. Bossert, Württ. Kirchengeschichte 1893; Blätter für württ. Kirchengeschichte 1886; Württ. Vierteljahrshefte 1885 u. 1892; Schwäbischer Merkur 1897. — Vgl. H. Weigel, Martinskirchen in der Oberpfalz. Die Oberpfalz 38. 1950.

[137]) H. v. Schubert, Arianismus, S. 4 ff.

[138]) E. H. Giesecke, a.a.O. S. 87.

[139]) Daß auch führende Alamannen sehr früh mit Abarten der ägyptischen Vorstellungswelt in Berührung kamen, beweist das Beispiel, daß ein Alamannenfürst seinen Sohn Serapio nennt, weil dieser, als Geisel auf römischem Gebiet positive Beziehungen zu den Serapismysterien unterhalten hatte. K. D. Schmidt, Germanischer Glaube und Christentum. 1948. — Der Serapis- (Osiris-Apis) Kult hatte auch in römischen Provinzen, außer in Italien, in Gallien Rhône aufwärts, in Spanien und besonders in den Donauländern durch die Soldaten Aufnahme gefunden. Vgl. Anm. 92.

[140]) Vgl. Anm. 124 und S. 166, 168, 169 u. 170 f.
Nicht nur von Historikern und Rechtshistorikern wurde die Frage der ständischen Gliederung „in Alamannien" behandelt (vgl. dazu K. Weller, Die Alamannenforschung. Zeitschr. für württ. Landesgeschichte. VII, 1943, S. 78 ff.), sondern auch Vorgeschichtler haben versucht, außergewöhnliche Gräber und Grabfunde in dieser Hinsicht zu deuten: O. Paret, Die frühschwäbischen Gräberfelder von Groß-Stuttgart und ihre Zeit. 1937, S. 116 ff. — P. Gößler, Altpfullingen. Schwäb. Merkur v. 3. Septbr. 1939 u. Reinecke-Festschrift 1950, S. 63 ff. — H. Stoll, Drei außergewöhnliche alamannische Gräberfelder und deren Deutung. Zeitschr. f. württ. Landesgeschichte V, 1941, S. 1 ff. u. Nachtrag VI, 1942, S. 216 f. —J. Werner in seinen Veröffentlichungen über Wit-

tislingen und Ittenheim, wie auch neuerdings H. Bott in einer Zusammenfassung. Frühkarolingischer Sporenfund von Westendorf. Bayerische Vorgeschichtsblätter 1951, S. 66 ff. mit weiteren Hinweisen u. neuerdings J. Werner über Reggio Emilia.

[141]) Auch die vielen Fundstücke mit den verschiedensten Kreuzen in den Reihengräbern werden weitere Aufschlüsse geben. Vgl. P. Gößler, Die Anfänge des Christentums in Württemberg. S. 176 ff., Taf. VII ff. — Ferner die Funde mit Fischdarstellungen, wie diejenigen von Ditzingen, Pfullingen und Gammertingen. P. Gößler,a.a.O. Taf. II. — J. W. Gröbbels, Der Reihengräberfund von Gammertingen Taf. III, 5. — Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys Bd. III, Taf. 88 u. V., S. 225 ff.

[142]) A.a.O., S. 75.

[143]) A.a.O., S. 218

[144]) Festgabe für Karl Bohnenberger. 1938, S. 15 ff. — Vgl. auch J. Meier, Ahnengrab und Rechtsstein. 1950.

[145]) O. Paret, Römer in Württemberg III, S. 215 ff.

[146]) E. H. Giesecke, a.a.O., S. 87.

[147]) H. Rückert, Die Christianisierung der Germanen. 2. Aufl. 1934, S. 25 ff. — W. Baetke, Religion und Politik in der Germanenbekehrung. 1937. — K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. I u. II. 1939.

Gösta Berg, Stockholm

SKIER UND SCHLITTSCHUHE ZWEI NORDISCHE FORTBEWEGUNGSMITTEL

Hundert Tage im Jahr ist der Boden in großen Teilen Schwedens bis in die Provinz Småland hinab mit Schnee bedeckt. Im größeren Teil von Norrland, das beträchtlich mehr als die Hälfte unseres Landes umfaßt, steigt die Zahl der Tage auf 150 bis 200. Am 1. März liegt noch eine Schneeschicht von im Durchschnitt 10 bis 20 cm, was das erstgenannte Gebiet anlangt, und selbstverständlich noch tiefer, je weiter man nach Norden kommt. Es liegt zu Tage, daß ein solches Klima vielen von den verschiedenen Seiten des Lebens sein Gepräge aufdrücken muß, nicht zum wenigsten dem Erwerbsleben und dem Verkehr. Die wissenschaftliche Erforschung der Winterfortbewegungsmittel muß hier bei uns in ganz anderer Weise zu einer wichtigen ethnologischen Aufgabe werden als in Mitteleuropa und Südeuropa, wenn auch die Alpengegenden viele schlagende und wichtige Paralellen darbieten[1]).

Zum Unterschied von den Schneeschuhen, die ebenfalls in großen Teilen Schwedens gebräuchlich sind und die dort in den beiden gleichen Formen vorkommen, die wir auch aus den Alpenländern kennen, sind die Skier — „der hohen Schneewehen geschmeidigen Füllen", wie der bekannte finnland-schwedische Autor Topelius sie genannt hat — ein auch archäologisch nachgewiesenes Kulturelement[2]). Im norwegischen Nordland finden wir Bilder von Skiläufern in Felsenzeichnungen aus der Steinzeit oder möglicherweise der Bronzezeit, Bilder, die den russischen Felsenzeichnungen mit ähnlichen Motiven an den Küsten des Weißen Meeres nahestehen. Wir haben auch andere interessante Bilder jüngeren Datums, vor allem die umfängliche Szene auf einem Runenstein aus dem elften Jahrhundert bei Böksta, nicht weit von Upsala. Man sieht auf dem Stein eine Jagdszene, darunter einen Jäger auf Skiern, den Bogen in der Hand.

Als noch bedeutungsvoller haben sich indessen die Funde von Skiern erwiesen, welche von Mal zu Mal in Torfmooren sowohl in Schweden als auch in Finnland und Norwegen gemacht worden sind. Sie konnten in einigen Fällen auf Grund der Verzierung, die die Skier hatten, datiert werden, in anderen wiederum mit Hilfe der genialen Forschungsmethode, die die Geologen Pollenanalyse nennen und die zuerst von schwedischen Wissenschaftlern realisiert worden ist. In Schweden sind 46 solche Funde gemacht worden, die näher studiert werden konnten und die mit großer Wahrscheinlichkeit aus vorchristlicher Zeit herrühren. In Finnland beträgt die Anzahl etwa 60 und in Norwegen etwa 12. Die Funde stammen aus weitauseinanderliegenden Zeiten, beginnend vom Ende der Steinzeit — unter den schwedischen Funden hat mindestens einer auf diese entlegene Zeit datiert werden können — und führen bis zu den Jahrhunderten, in denen auf dem europäischen Kontinent und in Westeuropa die historische Zeit schon angebrochen war, während wir hier in unserem Lande so rechnen, daß unser Mittelalter erst mit dem 12. Jahrhundert beginnt.

Es ist klar, daß diese vorgeschichtlichen Funde uns ungewöhnliche Möglichkeiten geboten haben, auch spätere Verhältnisse auf diesem Gebiet in einer weiten und lehrreichen Perspektive zu studieren. Vom ethnologischen und prinzipiellen Gesichtspunkt aus liegt hierin wohl der größte Wert der einschlägigen Arbeitsgebiete. Leider verbleiben viele dunkle Punkte, und es scheint nicht unmöglich, daß wir in Zukunft einmal viele dieser Probleme in einem ganz anderen Lichte sehen werden als jetzt.

Drei Haupttypen lassen sich unter den in Mooren gefundenen Skiern recht wohl unterscheiden und haben ihre mehr oder minder direkten Entsprechungen in dem ethnologischen Material. Sie haben durch den verstorbenen hervorragenden Skiforscher Professor K. B. Wiklund die Bezeichnungen südlicher, skandischer und arktischer Skityp erhalten. Mit einem gewissen Recht hat der ebenfalls hervorragende Skiforscher Toivo Itkonen sich einer solchen geographisch aufgebauten Terminologie widersetzt. Nach ihm wäre es besser, sich auf eine beschreibende Nomenklatur einzustellen. Ich teile seine Meinung, möchte aber die außerordentlich großen Schwierigkeiten betonen, die es bereitet, in dürren Worten solchen komplizierten Nuancen Ausdruck zu geben wie bei denen, um die es sich hier handelt.

Der *arktische* Skityp ist durch einen sehr bemerkenswerten schwedischen Fund von einem Paar Skier nebst einem Stock vertreten, der bei Kalvträsk in Västerbotten gemacht worden ist. Er kann nach Ansicht der Geologen auf eine der Bronzezeit entsprechende Zeit datiert werden. Charakteristisch ist vor allem die Bindung am Fuß mit Riemen, die durch vier, vertikal durch das Fußgestell gebohrte Löcher verlaufen. Eine solche Bindung ist von den nordsibirischen Volksstämmen her wohl bekannt, und ein Zusammenhang ist unumgänglich. Er wird noch mehr durch den Stock markiert mit seinem groben schaufelförmigen Oberteil, der auch seinerseits ein deutliches arktisches Kulturelement ist. Die Schaufel kam zur Anwendung, wenn es galt, den Schnee an Lagerplätzen oder Fangvorrichtungen wegzuschaufeln.

Kein anderer entsprechender Skifund ist aus den nordischen Ländern bekannt, und diese Konstruktion der Skibindung hat auch in jüngerer Zeit nicht nachgewiesen werden können. Hier begegnen jedoch andere Züge, die wohl mit den arktischen, den zirkumpolaren Bindungsarten — um mit Gutorm Gjessing zu sprechen — zusammenhängen. Die Kalvträskskier haben gerade Hinterenden, aber bei einer anderen Gruppe, die ich bottnische genannt habe, treffen wir spitze Hinterenden, d. h. der ganze Ski hat eine lanzettenähnliche Form. Dieser Typ ist auch unter den Skiern einer späteren Zeit vertreten, auch wenn sie dann gewöhnlich beträchtlich größer und vor allem länger sind als die zu den Altertumsfunden gehörenden. Man ist der Ansicht gewesen, die Form finde anfänglich ihre Erklärung darin, daß solche Skier leichter auf der Unterseite mit Pelzfell zu belegen wären, auch dies ein arktischer Zug. Eine solche Belegung mit Pelz ist am bottnischen Typ bei den Lappen vorgekommen, und es ist wahrscheinlich, daß entsprechende Züge bei einem anderen Skityp, dem sogenannten zentralnordischen, den wir nachstehend berühren werden, als verwandt mit dem arktischen fellbelegten Ski anzusehen sind.

Eine deutlich abweichende Form stellt der *südliche* Skityp dar, der nur durch einen vorgeschichtlichen Fund bei Riihimäki nördlich von Helsingfors, der Haupt-

stadt von Finnland, bekannt ist. Dieser Ski, der der erste war, der die Aufmerksamkeit der Forschung auf das vorgeschichtliche Skimaterial lenkte, ist in die Steinzeit datiert worden. Er weist als vornehmlichstes Charakteristikum ein Fußgestell auf, bei dem am Holz Seitenleisten ausgespart sind, um dem Fuß den nötigen festen Stand zu geben. Durch diese Leisten gehen horizontale Löcher für die Zehenriemen. Der letzterwähnte Skityp ist aus neuerer Zeit von Finnland her nicht bekannt, ist aber dagegen noch im vorigen Jahrhundert im südlichen Schweden in all den Landschaften in Gebrauch gewesen, die mit einem gemeinsamen Namen Götaland genannt werden, sowie auch im nördlichen Schonen. In diesen Gegenden war der Typ vor der Zeit des modernen Skisportes alleinherrschend.

Soweit wir wissen, wurden die Skier im südlichen Schweden in erster Reihe im Zusammenhang mit der Jagd verwendet, so bei der Treibjagd auf Wölfe, bei der Fuchsjagd und bei der Birkhuhnjagd mit der Lockente. In vielen Fällen scheint der Wunsch, sich auf dem Boden lautlos vorwärts bewegen zu können und keine Witterung zurückzulassen, dazu beigetragen zu haben, daß die Skier im Gebrauch behalten wurden. Sie wurden aber auch verwendet, um Wege zwischen den Kätnerstellen und Kleingehöften in den großen Wäldern zurückzulegen, besonders von den Männern, während die Frauen mehr Schneeschuhe benutzten, hier in Südschweden ausschließlich solche von stegähnlichem Typ.

Der energische Skiforscher, der verstorbene Major Artur Zettersten, hat aufzeigen können, daß dieser plumpe Skityp, der in der Tat nicht viel anderes war als ein Schneeschuh, gleichwohl den Ursprung des legendarischen Telemarkskis darstellt, mit welchem die Norweger ihre sensationellen Siege im Schanzensprung errangen und damit in hohem Maße zu der universellen Renaissance des Skis beitrugen. Bei diesem sind zwar die Seitenleisten verschwunden, aber die Befestigungsordnung und andere grundlegende Eigenschaften des Skityps sind beibehalten.

Im übrigen hat der südliche Skityp seine Verbindungen nach Osten. Wir begegnen ihm in den baltischen Ländern, in Polen und in Rußland. Auch hier war er alleinherrschend — ausgenommen möglicherweise bei den nichtrussischen Volkselementen in den nördlicheren Teilen Rußlands — und in neuerer Zeit in gleicher Weise wie in Schweden verwendet. Aus keinem dieser Länder ist ein Ski als Altertumsfund bekannt. Dagegen hat ein russischer Forscher, A. V. Arcichovskij, vor vier Jahren eine Untersuchung publiziert, in der er es wahrscheinlich gemacht hat, daß der Ski zu Anfang des 12. Jahrhunderts in der Gegend von Kiew allgemein im Gebrauch war. Er hat in diesem Zusammenhang auch anderes wertvolles Material zur russischen Geschichte des Skis ans Licht gezogen, u. a. Bilder mit Skiläufern in Miniaturen aus dem 15. und 16. Jahrhundert. Arcichovskij besitzt eine gewisse Kenntnis von den Ergebnissen der nordischen Skiforschung, hat diese aber auf sekundäre Quellen stützen müssen, wodurch sie einigermaßen schematisch und zum Teil schief geworden ist. Es ist unter anderem darauf zurückzuführen, wenn er abschließend konstatieren zu können glaubt, daß Schnelligkeitsskier von modernem Typ, die nach ihm Wiklund ohne hinlängliche Gründe hatte den Finnen zuschreiben wollen, wahrscheinlich eine russische Erfindung seien! „Es muß seine Gründe haben", schreibt er, „daß unsere Skitruppen im 15., 16. und 17. Jahrhundert eine Neuheit für die Kriegswissenschaft waren."

Der Typ, der wahrscheinlich den Ausgangspunkt für den modernen, gleichlangen „Schnelligkeitstyp", um mit Arcichovskij zu sprechen, gebildet hat, ist nach allen Anzeichen zu urteilen der Typ, den ich den *skandinavischen* genannt habe — richtiger wäre wohl, das Wort fenno-skandisch anzuwenden, da er auch in Finnland vorkommt. An diesem Ski begegnen wir zuerst dem Prototyp des jetzt ausschließlich verwendeten erhöhten Fußgestells mit horizontal durchgehenden Löchern. Zugleich hat die Länge des Skis sich so erhöht, daß er bisweilen die in unserer Zeit übliche Länge erreicht, während er sich von den Skiern unserer Tage durch seine Breite unterscheidet.

Auch der skandische Typ scheint, nach den Altertumsfunden zu urteilen, auf die Bronzezeit zurückzugehen. Gewisse Eigenschaften scheinen anzudeuten, daß er Züge von dem südlichen Skityp übernommen hat. So gibt es Seitenleisten, um dem Fuß eine Stütze zu bieten, wenn diese auch einwärts auf den Ski verlegt sind und auch keine Bedeutung mehr für die Befestigung der Bindung haben. Diese und andere Umstände haben dazu geführt, daß man in dem skandischen Typ eine Kontaminationsform zwischen dem südlichen und dem arktischen Typ oder jedenfalls einem Skityp hat erblicken wollen, der von diesen beiden Seiten beeinflußt worden ist. Diese Spekulationen können jedoch noch nicht als auf ganz sicherem Grunde ruhend angesehen werden.

In höherem Maße ist dies dagegen der Fall, wenn wir uns jetzt einem vierten nordischen Skityp zuwenden, der *nicht* unter den Skis der Altertumsfunde vertreten ist, nämlich dem *zentralnordischen*. Dieser ist ein sehr eigenartiges Fortbewegungsmittel, das früher Anlaß zu ziemlich heftigen gelehrten Spekulationen gegeben hat, besonders bevor Klarheit darüber geschaffen war, daß wir es hier mit einer relativ neuen Erscheinung zu tun haben, die erst durch einen einzelnen datierten Ski von 1605 hier in den Sammlungen des Nordischen Museums belegt ist. Aber im 17. und 18. Jahrhundert spielte gerade dieser Skityp eine sehr große Rolle in den mittelschwedischen Waldgebieten, wo er alleinherrschend war. Bezeichnend ist, daß ein bekannter schwedischer Jäger, Forstmann und Schriftsteller, Gustaf Schröder, noch im Jahre 1900 einen besonderen Leitfaden über die Skier und Skilaufen publizierte, der ausschließlich diese Art Skier behandelte.

Der zentralnordische Skityp besteht aus einem langen und einem kurzen Ski von oft beträchtlich verschiedener Länge. Der kürzere Ski ist mit Fell belegt und wird als eine Art Stoßschuh gebraucht, während die gleitende Bewegung ausschließlich auf dem langen Ski vor sich geht, dem Ski im eigentlichen Sinne, der auch allein diesen Namen trägt. Die Verwendung dieses Skityps ermöglichte eine sehr gesteigerte Schnelligkeit, erforderte aber andererseits große erlernte Fertigkeit und ununterbrochenes Training. Beim Halten des Gleichgewichts nimmt der Skiläufer einen Stock zur Hilfe, der auch beim Bremsen auf abschüssiger Bahn verwendet wird, wo oft eine erstaunliche Geschicklichkeit zutage tritt, besonders auf bewaldetem Terrain. Der moderne Slalomlauf geht auf solche Vorbilder zurück, besonders in Norwegen, wohin auch die Form selbst weist.

Der Norwegische Skiforscher Professor Nils Lid hat gezeigt, daß der zentralnordische Typ in dem Gebiet entstanden sein muß, wo die Gebiete aufeinander treffen, in denen der skandische und der arktisch beeinflußte fellbelegte Ski in

Gebrauch waren. Vielleicht kann man wie der Schwede Doktor Ragnar Jirlow sich die Entstehung am leichtesten an solchen Stellen denken, wo man Skier verschiedener Art für verschiedene Zwecke verwendete, für verschiedenerlei Schneebahn etc. So ist es bei verschiedenen arktischen Völkern üblich gewesen und in gewissem Ausmaß auch bei den Bewohnern der nordischen Länder — vielleicht in älterer Zeit in höherem Maß als später, da wir nicht viele Spuren von diesen spezialisierten Typen in der Volksüberlieferung finden.

Der zentralnordische Ski war ganz besonders in Gebrauch bei Jagdfahrten, nicht zum wenigsten bei Hetzjagden auf Elche, die in vergangenen Jahrhunderten eine so große Rolle bei der Dezimierung dieser Tierart gespielt haben. In unseren Tagen, in denen die Jagd in hohem Maße beschränkt worden ist, ist dieses stattliche Tier wieder ein wichtiges und allgemein vorkommendes Mitglied unserer Fauna geworden. Ein jeder, der einen Elch sieht — z. B. hier oben auf Skansen — kann verstehen, daß er es schwer gehabt haben muß, einem Jäger auf Skiern zu entrinnen. Nicht zum wenigsten war dies dann der Fall, wenn der Schnee von einer dünnen gefrorenen Schicht bedeckt wurde — was wir auf schwedisch „skare" nennen —, die es dem Skiläufer gestattete, sich frei zu bewegen, aber den Elch nicht trug, dessen Hufe in die Eiskruste einschnitten und oft blutige Verletzungen erlitten. Ich bin zu der Ansicht gelangt, daß der Skityp, der, wie bereits von mir angedeutet, als eine Novation zu betrachten ist, gerade im Zusammenhang mit der Hetzjagd auf Elche erfunden worden ist. Daß er alsdann eine weitere Verwendung erlangte und zu einem notwendigen Instrument für alle Waldleute wurde, ist eine andere Sache, aber nicht weniger interessant.

Auch der gleich lange oder nur unbedeutend verschieden lange Skityp, der, wie bereits gesagt, möglicherweise aus dem skandischen entstanden sein mag, fand eine seiner wichtigsten Verwendungen im Zusammenhang mit der Jagd. Auf Skiern suchte der Jäger zur Winterzeit seine Schlingen und anderen Fangvorrichtungen auf, oft meilenweit von seiner Behausung. Und mit solchen Skiern konnten die Lappen ihren Renntierherden folgen und sie zusammenhalten. Viele mehr oder minder legendarische Schilderungen gibt es auch von den Hetzjagden, die die Lappen mit Hilfe der Skier auf den Renntierfeind Nummer eins vornahmen, den Wolf. Genauere Kenntnis von der Schnelligkeit, mit welcher man laufen konnte, fehlt im großen und ganzen für die Zeit vor den modernen Wettläufen. Aber der berühmte Polarforscher Adolf Erik Nordenskjöld veranstaltete zu wissenschaftlichem Zweck einen solchen Wettlauf schon 1884! Man hatte daran gezweifelt, daß zwei Lappen, die im Jahre vorher an seiner Grönlandexpedition teilgenommen hatten, wirklich die Reise über das Binneneis hatten vornehmen können, die sie rapportiert hatten. Der siebenunddreißigjährige Lappe Lasse Tunda lief nun unter Kontrolle 220 Kilometer in 21 Stunden und 22 Minuten, was damals ein unerhörtes Aufsehen erweckte.

Aber auch abgesehen von solchen Gipfelleistungen liegen viele Zeugnisse dafür vor, wie sehr unsere nordschwedische Bevölkerung seit unvordenklichen Zeiten an den Ski als Fortbewegungsmittel gewöhnt war und welche Rolle er beim Heranwachsen der Besiedelung gespielt hat. Auch in unseren Tagen hat er übrigens

seine große praktische Bedeutung sowohl bei der Waldarbeit als auch im Verkehrswesen in diesen nicht selten weglosen Gegenden.

Von weit geringerer ethnologischer Bedeutung als der Ski ist der Schlittschuh in unseren nördlichen Landstrichen gewesen. Zwar sind die mittelschwedischen Binnenseen im Durchschnitt 140—160 Tage im Jahr mit Eis bedeckt und in Norrland weit länger. Während eines beträchtlichen Teiles dieser Zeit ist die Eisdecke von solcher Dicke, daß sie ohne Schwierigkeit einen erwachsenen Menschen trägt. Aber die Möglichkeit Schlittschuhe zu benutzen, wird höchst wesentlich dadurch beschränkt, daß die Seen gleichzeitig mit einer Schneedecke bedeckt sind. Besonders ist dies in den nordschwedischen Landschaften der Fall, weshalb der Schlittschuh dort niemals eine eigentliche Rolle gespielt hat, es sei denn möglicherweise als Spielzeug. Man läuft dort gerne Ski auch auf Seen und Wasserläufen, was ja auch daraus hervorgeht, daß, wie wir gesehen haben, eine nicht geringe Anzahl Skier in Mooren gefunden worden ist, die häufig zugewachsene Seen sind.

Auch Schlittschuhe in der alten Form von Schlittknochen, d. h. aus Tierknochen verfertigt, kommen in den Altertumsfunden vor, aber nicht im gleichen Umfang wie die Skier. In einer kleinen Untersuchung in schwedischer Sprache[3]) habe ich aufgezeigt, daß keiner von allen Funden, die von Schlittknochen gemacht worden sind, sei es in unserem Lande oder anderwärts in Europa, weiter zurückgeführt werden kann als bis auf die von uns so genannte Wikingerzeit, d. h. etwa um 800 n. Chr. Seit 1943 ist jedoch ein Fund zum Vorschein gekommen, der möglicherweise geeignet ist, diese Auffassung zu erschüttern. Man hat nämlich auf einem berühmten Gräberfeld aus der Zeit der Völkerwanderung bei Vallhagar auf Gotland typische derartige Schlittknochen gefunden. Der Fund ist noch nicht wissenschaftlich publiziert.

Die Schlittknochen waren mit größter Sorgfalt aus Mittelfußknochen von Rindvieh oder Pferden hergestellt. Vor allem kam es darauf an, die Unterseite so eben und fein poliert wie möglich zu bekommen. Am vorderen und hinteren Ende befinden sich oft gebohrte Löcher, die bisweilen als Befestigung für Fußriemen gedacht sein mochten, gewöhnlich aber nur Dienst taten, wenn man die Knochen tragen oder an die Wand hängen wollte. Die Löcher können jedoch auch fehlen, was damit zusammenhängt, daß es nach der Überlieferung nur Kinder und Anfänger waren, die die Schlittknochen festzuschnüren brauchten, wer geübt war, lief ebenso gut ohne solche Vorrichtungen. Wenn man Schlittknochen gebraucht, benutzt man nämlich immer einen Stock, mit dem man sich auf dem Eise vorwärtsstößt, ohne die Füße zu heben. So sehen wir auch zwei Männer über die Eisflächen des Finnischen Meerbusens laufen auf der 1539 gedruckten Carta marina des Olaus Magnus, soweit ich weiß, das älteste Bild von Schlittknochen im Gebrauch.

In Schweden sind es besonders die Stadtanlagen aus dem Mittelalter, die ein reiches und noch nicht durchgearbeitetes Forschungsmaterial bezüglich dieses Verkehrsmittels geliefert haben. In großen Mengen hat man Schlittknochen in Birka gefunden, der eigenartigen Stadtbildung im Mälar, wo man auch in Gräbern aus dem 9. und 10. Jahrhundert Beschläge für Eisstöcke gefunden hat, die den in Småland im 18. Jahrhundert benutzten erstaunlich gleichen. Der schwedische Archäologe

Professor Holger Arbman hat sicher mit Recht darauf hingewiesen, daß die Verkehrsverbindungen über das Eis eine große Rolle für die alten Bewohner von Birka gespielt haben, und weiter auf den bekannten Sachverhalt hingewiesen, daß die Wintermärkte gern auf dem Eise abgehalten wurden, etwas ganz Natürliches in den kleinen und außerordentlich eng zusammengebauten mittelalterlichen Städten.

Überhaupt machen die Schlittknochen den Eindruck, daß sie von Anfang an der Stadtkultur angehört haben. Wir finden sie in gleicher Weise in den mittelalterlichen Fundschichten in Sigtuna, Upsala, Lund etc. und gleichfalls außerhalb der schwedischen Grenzen, unter anderm in der schleswigschen Stadt Hedeby, aber an vielen Stellen in Europa haben sie wie in Schweden schon frühzeitig auch in den Volkskulturen festen Fuß gefaßt. Wir kennen sie, außer von Finnland und Norwegen her, von den britischen Inseln, von verschiedenen Teilen Deutschlands, von Estland und Polen, von Ungarn und den Balkanländern. Schlittknochen sind, wie bereits angedeutet, praktisch vor allem da verwendbar, wo Kälte und Eisbelegung früher eintreten als Scheefall. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn man Angaben über die Verwendung von Eisschuhen verwandter Art auch in Zentralasien und in China begegnet. Da es sich um Knochen von Rindvieh und Pferd handelt, ist das Vorkommen aber auch auf die Viehzucht treibenden Völker begrenzt geblieben.

In Schweden sind die Schlittknochen besonders in Provinzen wie Småland, Gotland, Bohuslän, Uppland und Hälsingland üblich gewesen. Sie wurden verwendet, wenn man sich über die Binnenseen oder an der Küste entlang bewegen wollte, aber auch wenn es eine Eisstraße auf dem festen Lande gab. Ferner wurden sie beim Winterfischfang benutzt, besonders wenn man auf dem durchsichtigen Eise Hechte oder Quappen mit einer großen Holzkeule erschlug, eine bei uns altüberkommene Fangart.

Olaus Magnus berichtet in seiner Historia, daß man schon zu seiner Zeit regelrechte Wettkämpfe im Schlittknochenlauf veranstaltete, wobei die Bahnlänge auf 8 bis 12 italienische Meilen, d. h. 5 bis 8 km, angegeben wird. Auch in der altwestnordischen Literatur wird diese Art von Lauf als eine geschätzte Leibesübung geschildert. Am bekanntesten ist eine Stelle in Heimskringla, wo König Eysteinn Magnussen sich mit seiner jugendlichen Geschwindigkeit in dieser Kunst vor seinem Bruder Sigurd Jorsalafar brüstet, „der es nicht besser konnte als eine Kuh". In gleicher Weise wissen wir durch einen zeitgenössischen Autor, daß die Bürger von London im 12. Jahrhundert sich damit vergnügten, auf den Sümpfen bei Moorfield nördlich der Stadt Schlittknochen zu laufen.

Nachdem die Schlittknochen gegen Schlittschuhe aus Eisen- oder Stahlschienen vertauscht worden waren, entwickelte sich die rein sportliche Seite immer mehr. In Holland wurden solche Metallschlittschuhe mindestens schon im 15. Jahrhundert benutzt, und zu Beginn des 16. Jahrhunderts hatten sie sich auch nach dem Norden verbreitet. Diese fortgesetzte Entwicklung, die eine Menge wechselnder Formen aufweist, steht, nach allen Anzeichen zu urteilen, unter dem bestimmenden Einfluß der Niederländer, wo die Voraussetzungen für ihre Verwendung ja besonders günstig waren. Besonders die Künstler des 17. Jahrhunderts liebten es, das frohe

Leben darzustellen, das sich hier auf zugeforenen Wallgräben, Kanälen und Dorfteichen entwickelte.

Aber auch anderwärts war der Metallschlittschuh, nachdem er richtig in Brauch gekommen war, einer eigenen Entwicklung fähig. Aus dem 18. Jahrhundert haben wir in Schweden ungewöhnlich lange Schlittschuhe aus Eisenschienen — bis zu einer Länge von 70 cm — die in den Landgebieten geschmiedet und besonders von der Bevölkerung in den Gemeinden um den Siljansee herum verwendet wurden. Auf ihnen bewegte man sich wie auf den alten Schlittknochen mit Hilfe eines Eisstockes fort, sowohl auf dem Eis der Seen als auch auf der Landstraße. Man hob also nicht die Füße und lief Bogen, sondern stand wie auf den Kufen auf einem Schlitten, und sicherlich besteht hier ein alter Zusammenhang mit dieser Schlittenform ebenso wie mit den Schlittknochen.

ANMERKUNGEN

[1]) Über den Schlitten, der hier nicht behandelt wird, verweise ich auf meine vor 16 Jahren erschienene Arbeit: Berg, Gösta / Sledges and wheeled vehicles. Stockholm 1935.

[2]) Hierzu verweise ich auf meine ausführlichere Darstellung in englischer Sprache: The origin and the development of the skis. Diese Arbeit erschien als Vorausveröffentlichung meines Buches: „Finds of the skis from prehistoric time in Swedish bogs and marshes". Stockholm 1950. Das Manuskript dieses Buches lag bereits 1939 abgeschlossen in der Druckerei.

[3]) Im Jahrbuch des Museums Fataburen 1943.

Hans Nevermann, Berlin

DIE GABGAB AUF SÜDNEUGUINEA

Gabgab ist ein Wort aus der Sprache der Marind-anim in Niederländisch-Neuguinea und bezeichnet das Gebiet am Oberlaufe eines Flusses oder auch die Einwohner dieses Gebietes. Man spricht bei ihnen z. B. von den *Maro-gabgab*, wenn man die Je-nan am Oberlaufe des Maro meint, oder von den *Bian-gabgab*, um die zu den Marind-anim gehörigen Bian-anim am oberen Bian oder auch dorthin vom Digul aus zugewanderte ganz andersartige Stämme zu bezeichnen. Auch die Formen *gab* für ein solches Gebiet und *gab-anim* für seine Bewohner kommen vor.

Ohne jeden Zusatz bedeutet *Gabgab* jedoch eine besondere Volksgruppe am oberen Fly-Flusse. An seiner Mündung haben die Marind-anim ihrer Tradition nach früher gesessen, und so war in alten Zeiten der obere Fly das eigentliche und wichtigste Binnenland an einem Flusse. Auch die Je-nan am oberen Maro nennen ihre Nachbarn vom Fly stets nur *Gabgab* ohne jeden Zusatz, gebrauchen dies Wort aber nie für andere Stämme.

Diese Gabgab im engeren Sinne wohnen dort, wo der Fly die sonst von Nord nach Süd gerade verlaufende Grenze zwischen Papua und Niederländisch-Neuguinea mit einem nach Westen gehenden Bogen unterbricht, und zwar am Südende und in der Mitte dieses Bogens. Dies Gebiet erstreckt sich von einem Sumpfsee, der nach Angabe einer aus Indonesien bestehenden niederländischen Polizeipatrouille den Namen Gapa-Depa hat und westlich vom westlichsten Punkte des Fly liegt, bis nach Everill Junction im Süden und dem Murray-See im Osten.

Die ersten Nachrichten, die mir über die Gabgab gemacht wurden, erhielt ich im Oktober 1933 in dem Je-Dorfe Kwel am Maro[1]). Hier erzählte mir der etwa vierzigjährige Jangal, zu der Zeit, als er nach der Altersklasse *nalik* (kleinerer Knabe) gehörte, d. h. um 1900, hätten Gabgab-Leute aus dem Dorfe Guluk das Je-Dorf Wrekater eines Nachts unvermutet überfallen und fast alle Leute, darunter seinen Vater und seine Brüder, getötet. Sie nahmen von den Toten die Köpfe und zum Essen die Oberschenkel mit, die sie dann im Walde mit Sago vermengt rösteten. Der Rest der Je-nan floh damals aus Wrekater nach dem Gartenplatze Mokedi und gründete später das Dorf Kwel.

Jangals Landsmann Tibul, der aus dem Je-Dorfe Jedjeruk stammte, gab mir an, die Je-nan aus Kwel seien früher selbst auf Kopfjagd nach Guluk zu den Gabgab gezogen. Er selbst war als Knabe nach Guluk gekommen und wuchs dort auf. Als er der Altersklasse *wanalud* (initiierter junger Mann) angehörte, d. h. um 1920, wurden eines Nachmittags die Trommeln schon gegen 17 Uhr geschlagen, und dann berieten die Gabgab unter Ausschluß der Frauen über das Ziel einer neuen Kopfjagd. Zuerst wurde Kwel vorgeschlagen, da man dort Messer, Beile und Glasperlen zu finden hoffte, die dorthin durch Paradiesvogeljäger gekommen waren, aber dann wählten die Gabgab aus Furcht vor diesen Fremden (Indonesiern und Chinesen) einen anderen Ort. Tibul floh, als er das gehört hatte, zu den Je-nan, um sie zu

warnen, begab sich später aber doch wieder nach Guluk, wo er gefragt wurde, ob er etwa den Fremden den Weg weisen wolle. Er beruhigte die Gabgab und blieb wieder bei ihnen und heiratete auch eine Guluk-Frau. 1931 entstand jedoch neuer Streit zwischen ihm und den Gabgab. Er ließ seine Frau im Stich und floh nun endgültig zu den Je-nan nach Kwel.

Nach Tibuls Angaben muß man auf dem Wege nach Kwel bis zum ersten Dorfe der Gabgab viermal schlafen. Rasthütten wie im Gebiete der Je-nan und Marind-anim gibt es auf diesem Wege jedoch nicht. Zuerst geht der Weg durch Wald, dann aber durch ein weites baumloses Land, in dem es viele Kokos- und Sagopalmen gibt. Der Fly, auf dessen beiden Seiten Dörfer der Gabgab liegen, ist hier etwa so breit wie der Maro bei Wendu, d. h. 400 Meter. Die Gabgab nennen den Fluß angeblich *Wamage*. Gabgab-Leute aus den Dörfern Inggias und Azo, die ich später traf, bezeichneten ihn als *Waimaha*, während andere aus dem Dorfe Jakaja ihn *Fisjwam* nannten. Das bedeutet aber nur „großer Fluß" wie das Je-Wort *burro*[2]).

Auch *Wamage* ist wohl nicht der richtige Name des Fly, sondern der mißverstandene Name einer Gruppe der Gabgab, die nach dem Sumpfsee *Wam* (Herbert Hoover-See) und einem daran liegenden gleichnamigen Dorfe den Namen *Wamak* führen. Das Hauptdorf der Wamak ist Boset etwas südlich des Grenzbogens ganz nahe der Grenze auf niederländischem Gebiet. Das Dorf Wam lag etwa 2 km von Boset entfernt, wurde aber kurz vor dem April 1933 einer Seuche wegen aufgegeben, und die Einwohner zogen alle nach Boset. Die erwähnte Patrouille fand in der Nähe auch das Dorf Nagowe verlassen vor und sah außer in Boset nur in dem am Fly gelegenen Inggias Menschen. Dies Inggias ist jedoch nicht mit dem größeren Inggias bei Azo weiter im Norden zu verwechseln, von dem weiterhin die Rede sein wird.

Zu einer zweiten Gruppe der Gabgab gehörten Leute aus dem Dorfe Jakajá, die ich in dem Je-Dorfe Bupul traf. Sie nannten sich selbst *Kaumak* und kamen von jenseits des Fly aus dem Gebiete zwischen dem Murray-See und dem Herbert Hoover-See (Wam) etwa 6 km von der Grenze. Auch diese Gabgab planten im April 1933 eine Übersiedlung in niederländisches Gebiet, um vor der Seuche durch den indonesischen Missionslehrer in Kwel besser geschützt zu sein. Als jedoch im November 1933 Pater Verschuren von der Tilburger Mission sie aufsuchte, fand er noch drei bewohnte Kaumak-Dörfer vor, die ihm als Maguta, Kaumak (d. h. Jakaja) und Jagieza bezeichnet wurden. Der letzte Name ist aber nur das Kaumak-Wort *iegiza* = Dorf. Auch Pater Verschurens Wegbeschreibung zeigte mir, daß der Weg von Bupul aus zunächst zwei Tage durch einen sonnenlosen Wald führt, in dem es weder Gärten noch Rastplätze gibt. Er fand den Weg nur durch geknickte Zweige angegeben und litt sehr unter Unmengen von Landblutegeln. Dann öffnete sich eine riesige überschwemmte Sumpfebene mit kleinen Inseln vor ihm, auf denen die Dörfer und Kokospalmpflanzungen liegen.

Nördlich von den Kaumak wohnen die *Tinung* (nach Tibul) zwischen dem Fly und dem Murray-See. P. Verschuren stellte hier die Dörfer Tinuge, Wiwas, Uiwas (nach Tibul Wewas), Umumu (nach Tibul Umung), Kamam und Bimberaif (nach Tibul Barafu) fest.

Das Ostufer des Fly nördlich davon ist unbewohnt, jedoch lebt eine vierte Gruppe der Gabgab auf dem Westufer am Gapa-Depa-See und vor allem an den kleinen Nebenflüssen Saram, Sjiau, Kaiz, Kai und Agu in den Dörfern Sangesé (bei Wirz[3]) Sagisi), Azo und Inggias. Nach P. Verschuren und der genannten Patrouille liegen hier noch die weiteren Dörfer Kombas[4]), Chiesa, Butamange (?), Dumange und Sigo (?). Wirz fand hier außerdem das Dorf Senam. Er nennt als Sumpfseen in diesem Gebiet Gabadépa (vgl. Gapa-Depa der Patrouille) und Sui, verlegt jedoch Sangesé und Inggias in das Wamak-Gebiet. Tibul in Kwel nannte mir als nördlichen Ort der Gabgab noch Digideam und behauptete, die Leute dort und in Inggias heirateten mit den noch nördlicher wohnenden „Digul-anim", d. h. mit denjenigen Stämmen am oberen Fly und Strickland, die den Leuten vom Digul und oberen Sepik physisch und kulturell nahestehen. Tatsächlich besteht nördlich von dieser letzten Gabgab-Gruppe eine einschneidende Kultur- und Rassengrenze. Nach Aussage des indonesischen Missionslehrers in Kwel, der Sangesé im April 1933 besuchte, ist es drei Tagemärsche von dem nördlichsten Je-Dorfe Bupul entfernt. Als er dort eintraf, fand er das Dorf der Seuche wegen verlassen und sah nur neun unbestattete Tote und einen toten Hund im Dorfe. Um welche Seuche es sich dabei in Sangesé und den südlicheren Dörfern gehandelt hat, war nicht zu ergründen. Das Wort *kagigiak*, das mir Leute aus Inggias und Azo dafür gaben, die ich im November 1933 in Muting am oberen Bian antraf, bedeutet nicht mehr als „krank". Die Je-nan bezeichneten diese Seuche als *akon* (Marind: *tik*), d. h. Grippe, doch war die große Grippeepidemie auf Südneuguinea bereits 1919 beendet.

Nach den etwas unklaren Aussagen von Tibul in Kwel scheinen die Gabgab dieser letzten Gruppe die *Ob* zu sein, doch nannte er als besondere Gruppe noch die *Mange-karau*, die wohl um Dumange wohnen. Als Gabgab-Dörfer im britischen Gebiet nannte er mir ohne genaue Lokalisierung noch Ambekap, Muyowob, Suandu, Owe, Amaiage, Dachomat, Aiambak und Dekiang. Auch die Lage von Guluk verriet er mir bewußt nicht. Mit leiser Stimme und der Bitte, die Namen nicht nachzusprechen, nannte er zögernd noch die Orte Kabenang, Abiokwe, Isja und Digideam, die er wohl aus alter Feindschaft fürchtete.

Südlich an die genannten Gruppen der Gabgab, speziell an die Wamak und Kaumak schließen sich die *Taker* an, die wieder die nördlichen Nachbarn der Ngowugar zwischen dem oberen Wangu und dem oberen Torassi[5]) sind. Im Südosten scheint das Gebiet der Taker an das der *Wiram* oder *Suki* am Gumakari-See[6]) anzugrenzen, und ihr Hauptgebiet liegt wohl am Kwima-Daviumbu-See.

Trotz naher Verwandtschaft werden diese Leute nicht mehr zu den echten Gabgab gerechnet. Wohl aber schließen die Nachbarstämme in sie die Einwohner des Murray-Sees[7]) ohne weiteres mit ein.

Neben der Einteilung in Lokalgruppen besteht bei den Gabgab eine andere in patrilineare Totemgruppen. In Inggias und Azo sind diese Totemgruppen Mond *(mugaw)*, Sonne *(kawakum)*, Schwein *(basikui)*, Kasuar *(ngasukui)*, Hund *(n'gakui)*, Krokodil *(rekui* bzw. *chekui)*, Schildkröte *(chamikui)* und Ente *(nebak)*[8]). Von den Ältesten dieser Gruppen wird das Gemeinwesen gemeinsam in zwanglosen Besprechungen geregelt. Bei wichtigeren Anlässen ruft man die verheirateten Männer

und im gegebenen Falle auch die mannbaren jungen Männer zu Beratungen zusammen. Frauen dürfen nie daran teilnehmen.

Auf eine mythologische Verwandtschaft mit anderen Stämmen läßt das Vorkommen einer Mythe von der Entstehung der ersten Kokospalme aus einem Schädel schließen, den ein Dämon erbeutete. Das wird vom Murray-See berichtet[9]) und klingt stark an die Mythen des Kokospalm-, Kopfjagd- und Mond-Dämons *Geb* bei den Marind-anim und Kanum-irebe an[10]). Auch die Schattenseelen (Ing.[11]): *muiautawe)* von Toten (Ing. *masi*) werden gefürchtet und gelten als böse (Ing. *suacha).*

Die Einteilung in Altersklassen scheint ebenfalls der bei den Nachbarstämmen üblichen zu entsprechen. Die folgende Liste ist nur unvollständig, da es noch Zwischenstufen gibt, besonders zwischen den jungen Leuten kurz nach der Pubertät und den Verheirateten.

	Männlich:	Weiblich:
Kindesalter	Ing. *nakeis*, K. *mapinakes*	Ing. *mbasinak*, K. *basinakes*
Nach der Pubertät	Ing. u. K. *mami*	Ing. *mbasingga*
Verlobungsfähig	?	K. *ngainggai*
Verheiratet	Ing. *dau*, K. *nau*	Ing. *sakimbik*, K. *gauaseif* (= Gattin?)
Greis	Ing. *nambagig*	?

Von den Kaumak aus Jakaja, die ich in Bupul traf, waren fast alle einfacher geschmückt als die Je-nan und besonders die Marind-anim. Zwei junge Leute trugen an ihren Haaren künstliche zopfartige Verlängerungen (K. *ge*) aus Gras in großer Zahl und einer dünne Haarzotteln, während die übrigen Unverheirateten und Verheirateten nur ihr natürliches Wollhaar (K. *isim*, Ing. *izim*)[12]) hatten. Die jungen Männer hatten die Haare an den Schläfen und hinten so abgeschoren, daß eine runde Haarkappe stehen geblieben war. Diese Haartracht findet sich sonst nur bei den Je-nan, hier aber nur bei Frauen und Kindern und nie bei Jünglingen[13]). Bei den Kaumak sah Rentoul[14]) eine besondere Haartracht, die Williams auch am oberen Morehead feststellte. Sie besteht aus Haarzotteln, die nach dem Abnehmen der geflochtenen Haarverlängerungen abgeschnitten und zu einem langen Ende zusammengedreht werden, das um den Kopf gelegt wird und hinten bis ins Kreuz herabhängt. Diese Haartracht und die Haarkappe in Je-Art scheinen einheimisch zu sein, während die angeflochtenen Haarverlängerungen nicht regelmäßig wie bei den Marind-anim und viel seltener getragen werden, vor allem nicht zur Unterscheidung der Altersklassen. Daher ist anzunehmen, daß diese Haartracht, wie Wirz vermutet, aus dem Westen kam, genau so wie es auch im Süden bei den Wiram, Gambadi und Semariji der Fall war.[15])

Die Ohren und Nasensepten aller Gabgab, die ich sah, waren durchbohrt und die Ohrläppchen ausgeweitet, um große Ohrringe aus Kasuarfederkielen oder einen dünnen Bambuspflock oder eine Blätterrolle aufzunehmen. Das Durchbohren geschieht im Kindesalter mit einem Kasuarknochenpfriem (Ing. *fi*) und findet auch bei Mädchen statt, deren Nase nicht durchbohrt wird. Die Durchbohrung der

Nasenflügel, wie sie bei den Wiram und am Murray-See vorkommt, sah ich nicht, ebenso keine Ziernarben, wie sie die Wiram kennen.[16])

Die Hautfarbe der Gabgab erschien mir dunkler als die der Je-nan und Marind-anim und glich etwa der der Ngowugar. Bis auf einen sehr schlanken großen Jüngling waren alle Leute ziemlich untersetzt.[17])

Als charakteristisch für die Wiram und Gabgab gelten Melo-Schneckenschalen oder kleine Kokosschalen als Penisbedeckung, aber das haben sie mit den Marind-anim und Je-nan gemein, während die Stämme im Süden gelegentlich auch nackt gehen[18]). Die Leute aus Jakaja, die ich sah, trugen denn auch alle Melo-Schalen, die nicht etwa nur zum Besuch bei den Je-nan angelegt waren, sondern alt und gebraucht aussahen, oder Kokosnußschalen. Ein Mann hatte auf seine Meloschale mit Wildbienenwachs Glasperlen oben aufgekittet. Auffallend war jedoch, daß ein junger Mann ohne Schambedeckung erschien, was von den Je-nan als etwas peinlich empfunden wurde, von den Kaumak aber keineswegs.

Ohne Ausnahme trugen diese Gabgab runde Halsringe aus Rotan, wie sie die Je-nan durchweg haben. Auf den Abbildungen bei Sharp und Hurley fehlt dieser Schmuck, während er bei den Wiram und Ngowugar wieder üblich ist. Die Gambadi, Semariji, Keraki, Kanum-irebe und Marind-anim kennen ihn wieder nicht[19]). Als ausnahmslos von Männern und Frauen getragener Schmuck kommt der Halsring jedoch nur bei den Je-nan vor, von denen ihn die übrigen Stämme übernommen zu haben scheinen.

Die übrigen Schmuckstücke der Gabgab scheinen ohne Rücksicht auf die Altersklassen angelegt zu werden und zum größten Teile den westlichen Stämmen entlehnt zu sein. Als vereinzelte Schmuckstücke der Kaumak konnte ich nur ein Diadem aus Paradiesvogelfedern[20]), ein Eberhauerarmband mit herabhängendem Fadenbüschel, zwei mit Coixfrüchten besetzte schräge Brustkreuzbänder, eine um den Hals getragene Lockflöte für Großfußhühner und einen breiten geflochtenen Gürtel feststellen, alles ganz in der Art der Je-nan und Marind-anim.

Vier Mann aus Inggias, Azo und Jakaja trugen bereits eingeführte Kleidung, einer davon — Wejab aus Jakajá — eine alte englische Uniform, doch hatte er kein Amt wie im niederländischen Gebiet die von der Regierung eingesetzten Häuptlinge *(kapala kampong)* oder ihre Gehilfen *(mandur)*. Er erklärte, derartiges gäbe es bei den Gabgab nicht, wußte aber immerhin, daß im britischen Gebiet bei anderen Stämmen solche Häuptlinge vorhanden seien, die man in Guluk *topate mamese* (Kolonial-engl. *mamoose)* nennt, und wußte auch von Weißen in *„Ndaro"* (Daru). Ob ihr Dorf aber auf britischem oder niederländischem Gebiet lag, war den meisten Gabgab unklar und interessierte sie auch nicht weiter.

Die Frauenkleidung besteht aus einem langen Faserrock (Ing. *nache*), der in zwei breiten Bahnen vorne und hinten herabfällt und sehr dem Frauenrock der Manikor an der Mündung des Bensbach-Flusses im Süden gleicht. Der Vorderteil ist schmaler als der hintere, aber erheblich breiter als bei den Je-nan und Ngowugar und selbst bei den Kanum-irebe. Das Material ist Gras, junge Sagopalmblätter oder andere Fasern. Mit der Tracht der Marind-Frauen, die den Schurz zwischen den Beinen durchziehen, bestehen keine Verbindungen. Dagegen tragen die Wiram-Frauen einen ähnlichen Schurz. Von vielen Frauen wird auch eine weite Kappe

getragen, die den Trauerkappen der Je-nan und der Frederik-Hendrik-Insel und Regenkappen anderer Gebiete gleicht. Sie ist nie verziert und dient wohl als Trauertracht[21]).

Die wichtigsten Nahrungsmittel der Gabgab sind Sago (Ing. *ndou*, K. *dou*), Kokosnüsse (Palme K. *boka*[22]), reife Nuß Ing. *pape*, Trinknuß Ing. *bokanejä*), Zukkerrohr, Lotuswurzeln und Bananen (K. *napä*, Ing. *nape*). Knollenfrüchte und die neu eingeführte Papaja (W. *pup*) werden nur wenig angebaut. Mit Ausnahme der Sagopalmen und der Lotusse werden alle Pflanzen auf länglichen Sumpfinseln angebaut, die in ihrer Form an die Beete der Marind-anim und die Garteninseln der Frederik-Hendrik-Insel erinnern. Sagomehl wird meistens aus wildwachsenden Palmen gewonnen und in Paketen oder geflochtenen Säcken (K. *ava*, Ing. *awua*) als harte Masse aufbewahrt. Piper methysticum, aus dem die Je-nan, Wiram, Marind-anim usw. ein stark berauschendes Getränk durch Kauen gewinnen, fehlt den Gabgab ganz. Als Genußmittel dienen ihnen nur Tabak (K. *kacha*), der aus Bambuspfeifen (G. *mokiwama*, W. *aowi*) mit einem Ansatzrohr (W. *pefa*) geraucht wird, und Betelnüsse (Ing. *jachow*, K. *singgi*) ziemlich schlechter Qualität, die zusammen mit Kalk (K. u. Ing. *gufe*) aus einer Kalebasse (Ing. *sei*) genossen werden. Der Kalkspatel (Ing. *tang*) hat die bei den Je-nan und Marind-anim übliche Form.

Haustiere sind nur Schweine (K. *basik*, Ing. *basi*), und Hunde (K. und Ing. *n'gacho*), doch ist die Zucht nicht bedeutend. Auch die Jagd spielt in dem Sumpf- und Überschwemmungsgebiet der Gabgab keine große Rolle. Mit den Hunden jagt man Känguruhs (K. *putiak*, Ing. *waiv*), Wildschweine und Kasuare (Ing. *kaus*, K. *kosj*) am Rande des Sumpfes (K. *wanggai*), wo er in trockene Steppe (K. *ndonde*, Ing. *foif*; vgl. K. *fuif* = Bambus) oder Wald (Ing. *achai*, K. *deg*; vgl. marind *deg* = Binnenland) übergeht. Hier stellt man auch dem Kuskus (Phalanger), dem Waran (Ing. *foa*, Varanus indicus) und verschiedenen Vögeln (K. *pipisi*) wie Krontauben (K. *kawa*), Großfußhühnern (K. *wäwä*) und der Schmuckfedern wegen dem Paradiesvogel (Ing. *maak*, K. *panda*, Paradisea raggiana) oder dem Jahrvogel (K. *tedefi*) nach. Auch Schlangen (Ing. *dav*, K. *wasa*) und Krokodile (K. *achee*, Ing. *acheia*) werden gegessen.

Die wichtigste Nahrung außer Sagomehl und Kokosnüssen bilden jedoch Fische (K. *sawä*, Ing. *sewe*), die man mit kleinen Handnetzen auf einem Rotanrahmen, größeren Reusen oder kleinen trichterförmigen Reusen (W. *ngoa*) aus Dornenstäben fängt, deren Dornen außen entfernt sind, so daß nur innen Dornen stehen, in denen sich die Schuppen des Fisches verfangen. Derartige Dornenreusen sind auf Neuguinea sonst noch vom Tedi (Alice-Fluß), vom Bamu, von der Fly-Mündung (bes. Kiwai), der Duvira-Bai zwischen Mambare und Gira und von Orokaiva bekannt[23]). Auch Krebse werden viel gegessen.

Die Boote der Gabgab sind Einbäume (K. *sawu*, Ing. *savu*) von besonderer Größe und Schönheit, die stehend mit langen Paddeln (K. *kawe*, Ing. *zu*) gepaddelt oder mit langen Sagopalmblattrippen gestakt werden. Das Blatt der Paddeln ist breit und fast löffelförmig, und am Griff kann sich ein kleiner Haken zum Wegschieben von treibenden Wasserpflanzen befinden, wie er gelegentlich auch bei den Marind-anim des Binnenlandes vorkommt (Oberläufe des Bian und Bulaka). Die Boote sind lang und schmal und haben verlängerte Enden, die in eine Art kleiner Platt-

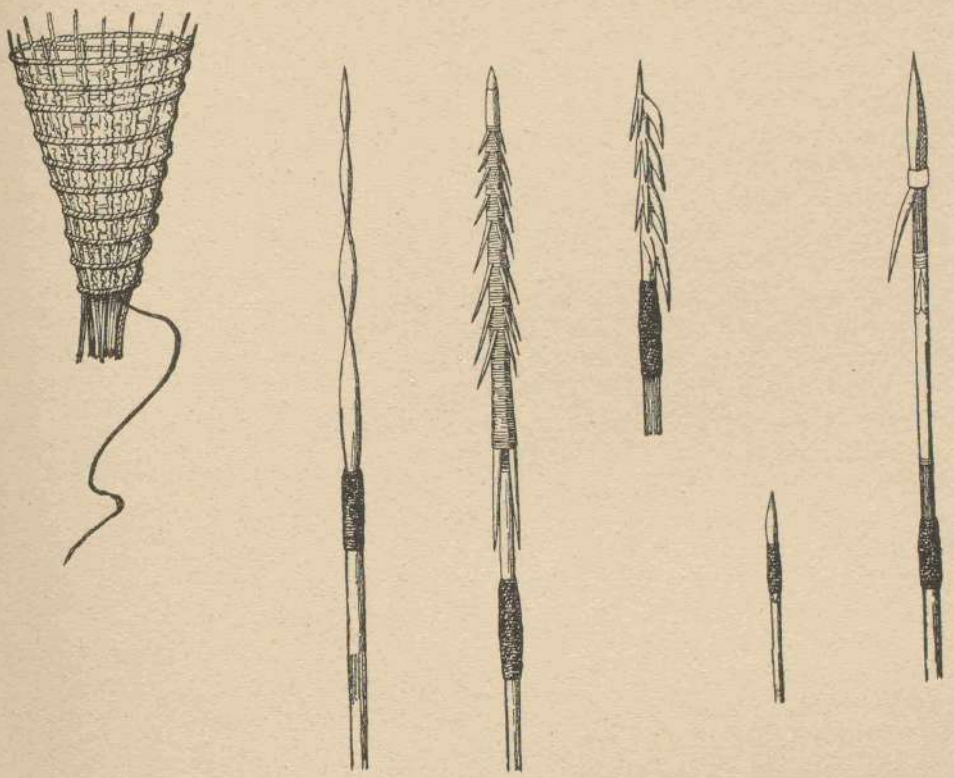
form auslaufen, wie es auch bei den Je-nan, Ngowugar und Marind-anim am Heck der Fall ist. Pater Verschuren verglich die Form der Boote mit der Luftstromlinie von Rennwagen, und Hurley nannte die Spitze der Boote vom Murray-See eine Klipperspitze. Verzierungen haben die Boote sonst nicht. Wohl aber können die Paddeln bemalt sein. Die Geschwindigkeit der Boote ist größer als die anderer Einbäume von Südneuguinea, und auch die Je-nan bewunderten sie wegen ihrer Schönheit, Geschwindigkeit und Größe (bis zu 17 m Länge) rückhaltlos[24]).

Die Dörfer (K. *iegiza*, Ing. *panggenuaw*) der Gabgab bestehen meistens nur aus drei Häusern (K. *wen*, Ing. *ven*), die lang und offen gebaut sind. Ein großes wird von den Männern, ein zweites großes von den Frauen, Mädchen und Kleinkindern und das dritte kleinere von den Junggesellen bewohnt. So stellte es 1933 P. Verschuren bei den Wamak und Kaumak fest. Wirz fand früher jedoch in Wam zwölf Häuser, von denen eins größer und höher war, Wände aus Sagopalmblattrippen hatte, keine Inneneinteilung aufwies und als Männerhaus diente. Hurley fand dagegen am Murray-See in drei Dörfern folgende Verhältnisse vor: Dorf 1 mit einem 90 m langen Haus, dessen Haupthalle Raum der Krieger war, an den sich zwei Reihen von niedrigen Verschlägen anschlossen; Dorf 2 mit einem größeren Haus (10×12 m) und zwei kleineren, von denen eins als Schweinestall diente; Dorf 3 (Dukoif) mit einem großen Hause (30 × 10 m), das dem aus Dorf 1 einigermaßen glich. Auch Hides stellte in dem Dorfe Jungazim am Murray-See nur ein etwa 70 Yards langes Haus mit Verschlägen für 70—80 Männer mit ihren Familien fest[25]). Die Pfosten (Ing. *uk*) der Häuser bestehen aus Holz (K. *ginab*), die Querverbindungen aus Holz oder Bambus (K. *fuif*) mit Bindungen aus Rotan (K. *asaw*), die Wände der Verschläge und die Schlafpritschen aus Sagopalmblattrippen und die Dachbedeckung (Ing. *vin*) aus Blättern vom Pandanus oder der Sagopalme in der üblichen Atap-Form. Gekocht wird im Freien vor den Häusern[26]).

Im Giebel der Männerhäuser werden die Kopfjagdtrophäenschädel (K. u. Ing. *kaua*) aufbewahrt, die mit ihrer mumifizierten Haut überzogen sind[27]), aber im Gegensatz zu den Kopfjagdtrophäen der Marind-anim niemals künstliche Haarverlängerungen aufweisen. Ahnenschädel werden nie so behandelt. Rund um die Dörfer sind im hohen Grase Fußangeln aus Bambus oder Nibungholz angebracht. Hurley[28]) stellte sie auch am Murray-See fest, wo sogar ganze Pfeile in tiefen verdeckten Gruben aufgestellt waren. Die Fußangeln werden selbst vor den Garteninseln aufgepflanzt und sind so zahlreich, daß die Gabgab sie selbst nicht mehr alle kennen und selbst davon verwundet werden. In Boset sah P. Verschuren allein drei durch Fußangeln verwundete Einheimische.

Es verstößt gegen die Sitte, in ein fremdes Dorf unangemeldet zu gehen, selbst wenn man mit ihm befreundet ist. Männer, die sich einem anderen Dorf nähern, stellen sich etwa 15 Minuten davon entfernt auf und blasen auf einer Flöte aus einer kleinen Kokosnußschale, die etwas größer ist als die Hundelockflöten der Marind-anim und Je-nan, ein Zeichen aus drei Tönen. Darauf gehen die alten Männer des Dorfes mit Betelgerät zu ihnen, kauen Betel mit den Gästen und führen sie dann ins Dorf.

Das ist nötig, weil bei den Gabgab fast alle Dörfer miteinander verfeindet sind und man auch von außerhalb Überfälle befürchtet. Auch innerhalb der Dörfer



Dornenreuse und Pfeile der Gabgab.
Die Pfeilarten sind von links nach rechts: tepakha, waw, sanggawa, bazag und tek.

kommt es offenbar oft zu Streitigkeiten. So sah P. Verschuren, wie sich in einem Dorfe wegen eines Streites, den zwei Männer um Betelnüsse hatten, zwei Parteien von je etwa fünfzig Mann bildeten, die sich mit brennenden Holzscheiten bewarfen. Auf Kopfjagd ziehen die Gabgab aber nicht gegeneinander, sondern nur gegen ihre Nachbarn im Norden und Osten, gegen die Je-nan und die Stämme im Süden einschließlich der Wiram. Ihr gefürchteter Kriegsruf ist ein langes hohes „*ooo*". Von den Je-nan und den Stämmen des Südens wurden sie auch oft selbst heimgesucht, von den Nachbarn im Norden dagegen nicht.

Die Hauptwaffen der Gabgab sind ein langer Bambusbogen, der in Inggias und Azo *fuif* wie der Bambus selbst heißt und eine Sehne aus einem Rotanstreifen hat, Pfeile verschiedener Art, Speere, die nur eine vergrößerte Nachbildung der Pfeile mit einem Holzschaft sind, und Messer aus Bambus, die als Dolche oder als Kopfjagdmesser dienen. Die Pfeile[29]) gehören zu den raffiniertesten ihrer Art auf ganz Südneuguinea und werden von den Nachbarn der Gabgab sehr gefürchtet. Man unterscheidet in Inggias und Azo folgende Arten: 1) *tek* mit einer Spitze aus einer

Känguruhklaue, die mit einer Faserumwickelung und einem Gemisch aus Kalk und Blut auf einem hölzernen Zwischenstück befestigt ist, das auf dieselbe Art mit dem Rohrschaft verbunden ist. Seitlich unterhalb der Spitze kann auch noch ein kleines Knochenstück vom Kasuar als Widerhaken angewickelt sein. Das Zwischenstück ist rot und gelb bemalt und trägt dazu schwarze Muster, die häufig Spiralen zeigen. Dies Stück ist mit Harz lackiert, während die Umwicklungsstellen weiß gefärbt sind. Solche Pfeile gleichen ganz den *terib* der Je-nan, werden aber von den Gabgab und Wiram auch selbst hergestellt. 2) *tepakha* mit einer Spitze aus Nibungpalmholz ohne Widerhaken, die mit Fasern, Kalk und Blut unmittelbar am Schaft befestigt sind. Diese Pfeile werden nur von Knaben gebraucht. Eine gleichnamige Unterart weist an der Spitze drei dünne Stellen auf, damit Teile der Holzspitze im Körper des Getroffenen abbrechen, und diese Art dient Erwachsenen als Kriegspfeil. 3) *bazag* mit einer Spitze aus einem glatten Stück aus Kasuarknochen, besonders Kasuarrippe, das in der Art der *tek* durch ein Zwischenstück oder auch unmittelbar am Schaft befestigt ist. Diese Pfeile heißen bei den Je-nan ebenfalls *terib* und werden von ihnen, den Gabgab und den Wiram angefertigt. 4) *sanggawa* mit einer Spitze aus einem Stück Kasuarrippe, das seitlich drei oder vier (gelegentlich auch nur zwei) lange Widerhaken besitzt. Widerhaken und Spitze bestehen aus einem einzigen Stück. Die Befestigung am Schaft geschieht wie bei den *tek* mit einem Holzzwischenstück, und häufig kommt auch eine entsprechende, nur etwas einfachere Verzierung vor. Diese Pfeile sind besonders charakteristisch für die Gabgab und Wiram und werden von ihren Nachbarn nicht hergestellt. 5) *waw* mit einer kleinen Kasuarknochenspitze, wie sie die *bazag* haben. Darunter sind jedoch Stachelschweinsborsten oder auch starke Fischgräten durch Umwickelung und einen Überzug aus Kalk-Blut-Gemisch als Widerhaken über einem Zwischenstück aus Holz befestigt, und unterhalb davon sind meistens noch ein oder zwei größere Widerhaken aus Knochen in gleicher Weise angebracht. Trotz manchen Besonderheiten erinnern diese Pfeile sehr an die Pfeile der nördlichen Salomonen (Buka und Bougainville) mit ihren Widerhaken aus Fledermausknochen und Gräten, besitzen aber weit mehr Widerhaken als diese. Auch diese Pfeile sind nur für die Gabgab kennzeichnend und werden wie die *sanggawa* von anderen Stämmen besonders gefürchtet[30]).

Zur Ausrüstung der Bogenschützen gehört eine geflochtene Manschette, die den ganzen linken Unterarm bedeckt und mit einem eingesteckten Kasuarfederstutz geziert sein kann. Sie gleicht völlig den Schützenmanschetten der südlichen und westlichen Nachbarvölker und dient zum Schutz des Arms gegen den Rückprall der Bogensehne.

Keulen mit Steinknäufen kommen als Waffen vor, sind aber seltener als bei den Stämmen des Westens. Deren Keulensteinform, ein flacher Diskus, wurde von Hurley am Murray-See festgestellt, während sternförmige Keulensteine mit 4—6 Zacken vom oberen Fly zu den Gabgab und weiter zu den Wiram verhandelt werden und nur gelegentlich bis zu den Je-nan gelangen[31]).

Aus dem weiteren Kulturgut der Gabgab konnte ich noch folgende Einzelheiten feststellen: Trommeln (Ing. *kanda*, K. *telo*) gleichen in der Sanduhrform denen der Marind-anim, Je-nan, Kanum-irebe, Gambadi, Semariji, Wiram usw. und weisen

auch deren Zacken- und Spiralmuster auf. Das einzige Stück, das ich von einem Inggias-Manne erwerben konnte, war jedoch nicht ornamentiert. Es war 120 cm hoch, mit Waranhaut bezogen und am Griffe mit einer Tragschnur versehen. Man stellt die Trommeln so her, daß man sie erst mit Feuer aushöhlt und erst dann mit dem Steinbeil weiter bearbeitet. — Tragtaschen für Männer zur Aufbewahrung von Betelnüssen und kleinen Bedarfsartikeln werden aus Binsen geflochten und erhalten einen steifen Oberrand aus Pandanusblattstreifen. Aus schwarzen und gelben Fasern wird ein Muster eingeflochten, zwischen dem man rote Ornamente aufmalt. Die Tragschnur kann einfach gedreht oder auch netzartig geknüpft sein. Das Ganze gleicht völlig den Tragtaschen der Marind-anim. Netzartig geknüpfte Tragtaschen werden nicht von den Gabgab selbst hergestellt, sondern stammen von den Nachbarstämmen im Norden. — Kleine Sagosäcke (W. *ava*, Ing. *awua*) werden aus plattgedrückten Binsen so geflochten, daß jeder Streifen zwei andere überspringt. Der Rand wird oben umgeflochten, aber die Enden stehen unabgeschnitten heraus. Aus brauner Baumrinde bringt man oben Ösen für die Tragschnur an. — Geflochtene Bänder (Ing. *mbage*), mit denen Pakete von hartem Sagomehl oder Feuerholzbündel zum Transport umschlungen werden, sind in flachem Zopfgeflecht hergestellt. Gedrehte Stricke werden ebenso wie bei den Nachbarstämmen nicht angefertigt, wohl aber dünnere gedrehte Schnüre. — Zum Wasserholen und -aufbewahren benutzt man Gefäße, die aus der rotbraunen Blütenscheide der Arecapalme oder verwandter Palmarten gefaltet sind. Derartige Wasserbehälter sind wahrscheinlich denen der Je-nan nachgebildet worden[32]).

Das wichtigste Arbeitsgerät der Gabgab ist das Steinbeil (Ing. *pusa*). Es besteht aus einem oben verdickten und durchbohrten Stiel, in den ein drehbares Futter aus zwei Holzstücken eingelassen ist, das wieder die Steinbeilklinge mit einer Rotanumwickelung hält. Diese Art von Schäftung ist bei den Je-nan, Marind-anim und Wiram verbreitet und unterscheidet sich grundsätzlich von der der nördlichen Stämme, die wie die Aram und Anima vom unteren Fly ein spitzwinkliges Aststück als Schaft benutzen. Die Klingen müssen, da bei den Gabgab genau so wie bei ihren westlichen und südlichen Nachbarn keine Steine vorkommen, erst vom oberen Fly oder Strickland-Fluß geholt werden. Durch die Gabgab kommen so über Wam und Boset schwarze symmetrische Steinbeilklingen von etwas plumper Gestalt zu den Je-nan nach Bupul und Kwel und gelangen weiter zu den Marind-anim[33]).

Dabei handelt es sich nicht immer um einen Handel, sondern viele der Steinbeilklingen sind Beutestücke von den Kopfjagden der Gabgab zum oberen Fly und Strickland, und die Je-nan, besonders die von Kwel, scheinen wieder bei den Gabgab Beute gemacht zu haben. Immerhin besteht ein gelegentlicher, ganz unsystematischer Tauschverkehr, durch den z. B. Melo-Schneckenschalen den Fly oder Maro hinauf bis zu den Gabgab gelangen.

1931 traf Wirz einige Wamak bei den Je-nan in Bupul, und 1933 fand ich dort eine Kaumak-Gruppe vor, die unter dem Schutze eines chinesischen Händlers gekommen war. Die Je-nan hielten sich jedoch von ihnen fern und gaben mir deutlich zu verstehen, daß sie mit den Gabgab nichts zu tun haben wollten. Die Leute aus Inggias und Azo, die ich bald darauf am oberen Bian auf dem Polizeiposten Muting traf, waren dorthin unter Umgehung des Je-Gebietes durch men-

schenleeres Land gewandert. Sie hatten Lust, mich nach Merauke zu begleiten, standen aber sofort entsetzt davon ab, als ich ihnen sagte, der Weg ginge durch das Je-Gebiet über Kwel. Je-nan aus Komadeau bestätigten mir später, die Gabgab wären bei ihnen sofort erschlagen worden, hätten sie sich jemals sehen lassen. Dabei fürchteten sich die Gabgab durchaus nicht vor anderen Je-Dörfern als nur Kwel. Wie aber die Lebensgeschichte des Kwel-Mannes Tibul zeigt, fanden sich doch immer wieder einzelne Leute, die die gegenseitigen Beziehungen nicht ganz abbrechen ließen. So wurde mir von Je-nan in ihrem südlichsten Dorfe Komadeau im Tausch ein kleiner Fingerring aus Hartgummi angeboten, den um 1924 Frank Hurley als Tauschartikel zum Murray-See gebracht hatte, und wenn der Gegenstand auch keinen ethnographischen Wert an sich hatte — abgesehen von dem Versuche, ihn an einer Bruchstelle durch Durchbohrungen und einen Faden zu reparieren —, so ist er doch ein Beweis für einen Verkehr der feindlichen Stämme miteinander.

Innerhalb der Marind-anim nimmt die Gruppe der Bian-anim am Oberlaufe des Bian eine besondere Stellung ein. Sie hat zu den Küsten-Marind-anim keine besonders engen Beziehungen, steht aber mit den Je-nan in einem gewissen Verkehr. Ihre Sprache weist gegenüber dem Küsten-Marind mit seinen beiden Dialekten (Gawir im Osten und Imaz im Westen) gewisse Besonderheiten auf, die sie mit den Gabgab verbinden. Auf eine gewisse Verwandtschaft mit der Gabgab-Sprache vom Murray-See mit dem Küsten-Marind hat bereits Wirz[34]) aufmerksam gemacht. Dazu kommen aber noch Wörter, die das Bian-Marind im Gegensatz zum Küsten-Marind mit den Dialekten der Gabgab gemeinsam besitzt:

	Gabgab:	Bian-Marind:	Küsten-Marind:
Krokodil	*achee, acheia*	*achia*	*kiu*
Betelnuß	*jachow*	*jachov*	*kanis*
Haar	*izim, isim*	*izmi*	*bahak*

Andere Wörter sind allen drei Sprachen gemeinsam:

	Gabgab:	Bian-Marind:	Küsten-Marind:
Schwein	*basik*	*bek*	*basik, bahik*
Trommel	*kanda*	*kandara*	*kandara*
Einbaum	*savu, sawu*	*javun*	*jahun, javun*
Banane	*napä, nape*	*napet*	*napet*
Kalkspatel	*tang*	*tang*	*tang*
Ohr	*kumbit* (Murray-See)	*kembed*	*kambet*
junge Kokosnuß	*wongat* (Murray-See)	*ongat*	*ongat*

Naturgemäß sind die Beziehungen der Gabgab-Dialekte einschließlich der Dialekte vom Murray-See[35]) zum Süden und Südosten ebenfalls stark, aber gerade mit den benachbarten Je-nan haben die Gabgab wenig Gemeinsames wie das Murray-See-Wort *kagwa* = Einbaum, das zu Je-nan *kegwai* paßt[36]).

Das Vorkommen des Ortsnamens Sangesé bei den Gabgab und Sangassé bei den Marind-anim nahe der Bian-Mündung ist vielleicht nicht ausschlaggebend, aber jedenfalls besteht ein Zusammenhang zwischen den Gabgab und den Marind-anim und besonders den Bian-anim. Wahrscheinlich haben die Marind-anim, die früher am Unterlaufe des Fly wohnten, vor der Abwanderung in ihre heutigen Wohnsitze, die sie an der Küste entlang führte, einmal in engerem Zusammenhang mit den Wiram und Gabgab gestanden. Eine zweite Wanderung ging dann aber wahrscheinlich ost-westlich durch das Binnenland vom Fly-Bogen zum oberen Bian, an dessen Unterlaufe bereits Leute der ersten Wanderschicht saßen. Die Je-nan, Ngowugar, Morauri, Keraki, Kanum-irebe und andere Binnenlandstämme wurden von beiden Wanderzügen umgangen. Nachdem sich dann später die besonders charakteristische Kultur der Marind-anim in ihren heutigen Wohnsitzen — wahrscheinlich an der Küste — ausgebildet hatte, erwies sie sich als so eindrucksvoll und vital, daß einzelne ihrer Elemente wieder die Binnenlandstämme und die früheren Nachbarn am Fly erreichten. So kamen z. B. Teile der Marind-Tracht zu den Gabgab, aber ohne den rechten Zusammenhang mit dem Altersklassenwesen, während schon zuvor Sprachelemente von Gabgab zum oberen Bian gewandert waren.

Dazu sind aber auch aus dem Kulturbesitz der Je-nan Elemente wie der Halsring, die Trauerkappe, der gefaltete Wasserbehälter usw. zu den Gabgab gewandert.

ANMERKUNGEN

[1]) H. Nevermann: Die Je-nan. Baessler-Archiv, 24 (1942), S. 141 ff.

[2]) Nach P. Wirz (Wildnis und Freiheit, Stuttgart 1933, S. 212) nennen die Gabgab-Leute den Fly *Wemga* und die Marind-anim vom oberen Bian ihn *Wembia*. Bei J. G. Hides (Papuan Wonderland, London 1936, S. 15) ist *Wamaga* als Name des Strickland-Flusses angegeben. Der Gabgab-Ausdruck für einen kleineren Fluß im allgemeinen ist im Kaumak-Dialekt *mewoad* und im Inggias-Dialekt *igya*.

[3]) Wildnis u. Freiheit, S. 213.

[4]) *Kombes* ist der Marind-Name für den unteren Fly. Danach ist auch ein Gartenplatz der Marind-anim von Wamal am Südende der Prinzeß-Marianne-Straße *Kumbis* genannt worden. Bei den Gabgab bedeutet *Kombis* nach Wirz (Wildn., S. 212) den Strickland-Fluß.

[5]) H. Nevermann: Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn, Z. f. E., 71, 1939, S. 37 ff.

[6]) Über die Wiram bzw. Suki vgl. F. E. Williams: Papuans of the Trans-Fly, Oxford 1936, S. 41 ff. usw., Kienzle-Campbell in Oceania VIII, S. 465 und Sharp, The Suki, Man 1934. Der Name *Suki* bedeutet „Messermänner" wie *Tugeri* oder *sok-anim* für die Marind-anim oder *Sohur* für die Leute am Mapi-Flusse (Nevermann: Die Sohur, Z. f. E. 1940, S. 169) und ist den Kopfjägern von Nachbarn gegeben worden. Auch *Wiram* ist ein fremder Name, der von Leuten am Morehead-Flusse stammt. Der richtige Name ist *Gumakari*.

[7]) Hides, S. 15 ff.; Frank Hurley: Perlen und Wilde (Leipzig 1926), S. 242 ff., E.

W. Brandes: Into Primeval Papua by Seaplane (The Nat. Geogr. Magazine, 56, Washington 1929), S. 294 ff.

[8]) Im Kaumak-Dialekt heißt Sonne *chowe*, Mond *sachafan*, Schwein *basik*, Kasuar kosj, Hund *n'gacho* und Krokodil *achee*, in Inggias und Azo Sonne *kawakum*, Mond *mugaw*, Schwein *basik*, Kasuar *kaus*, Hund *n'gacho* und Krokodil *acheia*. Das Wort *kui* entspricht Marind *boan* als Bezeichnung einer Totemgruppe.

[9]) Hides, S. 34 f.

[10]) P. Wirz: Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea (Hamburg 1922 u. 1925) I, S. 43 ff.; H. Geurtjens: Marindineesch-nederlandsch woordenboek (Verh. Batav. Genootschap LXXI, 5, Bandung 1933), S. 124 f.; Nevermann: Kanum-irebe, S. 23.

[11]) Ing. = Inggias und Azo, K. = Kaumak von Jakaja, G. = Guluk, W. = Wamak von Boset. Der Ton liegt auf der letzten Silbe.

[12]) Nach S. H. Ray (Reports of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits, Bd. III) kommt im Gabgab-Gebiet auch die Form *gi-zam* oder *ki-zam* vor. Das könnte aus *ge* = Haarverlängerung und *sam* = Zopf gebildet sein, würde dann aber gerade bearbeitetes Haar bezeichnen.

[13]) Nevermann, Je-nan, S. 157.

[14]) Williams, S. 404 f.

[15]) Wirz, Wildnis, S. 213; Williams, S. 41 u. 403 f.; I. F. Champion: Across New Guinea from the Fly to the Sepik (London 1932), S. 20; Abb. bei Sharp und Hurley.

[16]) Williams, S. 41; Abb. bei Hurley.

[17]) Namen für Körperteile sind: Kopf Ing. u. K. *kaua;* Auge Ing.*mbaida*, K. *bui;* Ohr Ing. *gede*, K. *gea;* Nase Ing. *ndoesj*, K. *keso;* Zahn K. *se;* Brust (von Männern) Ing. *sawe*, K. *sawi;* Bauch K. *jamu;* Oberarm Ing. u. K. *nbim;* Unterarm Ing. *nasis*, K. *masis;* Hand, Finger K. *lakamuk;* Hand, Fuß Ing. u. K. *senda;* Handfläche *sendafandau;* Finger Ing. *sendachasis;* Oberschenkel Ing. *bov*, K. *bow;* Unterschenkel Ing. *kamba*, K. *bam;* Knie Ing. u. K. *katuk;* Knöchel Ing. *gamuk*, K. *gamoke;* Fußsohle Ing. *takonemagi;* Fingernagel Ing. *kadis*. In Ing. heißt Mann *angganä*, Frau *sakeiz*, weiblich *kaukui*, bei den Kaumak Vater *tad*, Mutter *mä* und Freund *kobmbatiran*.

[18]) Kienzle-Campbell, H. 465; Williams, S. 41, 395 u. 398; Abb. bei Hurley.

[19]) Nevermann, Je-nan, S. 148; Nevermann, Kanum-irebe, S. 42 f.; Williams, S. 41.

[20]) So auch am Murray-See nach Abb. 297 bei Brandes und Titelbild bei Hurley. Die Gabgab benutzen Federn von Paradisea raggiana von rotbrauner Farbe, die Je-nan, Marind-anim, Kanum-irebe usw. dagegen die goldgelben Federn von Paradisea apoda. Die Verbreitung der beiden Vögel ist ziemlich genau durch die politische Grenze, d. h. durch die weiten Sumpf- und Grasflächen des Grenzgebietes bestimmt. Die Diademe werden aufrechtstehend über der Stirn, nicht dem Hinterkopf aufliegend (wie im Westen) getragen.

[21]) Nevermann, Kanum-irebe, S. 48; Nevermann, Je-nan, S. 141 f. u. 168; Nevermann: Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern (Stuttgart 1935), S. 60; Williams, S. 41 u. 401; Champion, S. 23; Wirz, Wildnis, S. 213.

[22]) Ngowugar *phuka* = Kokospalme, Nausaku *puka* und Murray-See *boka* = Kokosnuß.

[23]) H. Balfour: Thorn-lined traps, Man XXV, Nr. 21; G. Landtman: Ethnographical collection from the Kiwai District (Helsinki 1933), S. 30 f.; Mus. Berlin VI 44710—11 u. 45384 aus Boset.

[24]) Hurley, S. 260; Williams, S. 41 (Wiram); Kienzle-Campbell, S. 465.

[25]) Wirz, Wildnis, S. 214; Hurley, S. 245 f., 258 u. 262; Hides, S. 15.

[26]) In Inggias-Azo heißt Feuer *toe*, Feuerholz *toewasigi*, Rauch *jaku*, Asche *pokak*, Wasser *neija* (K. *auk*), essen *douge* (vgl. K. *dou*, Ing. *ndou* = Sago), schlafen *wenangge*.

[27]) A. C. Haddon: Stuffed Human Heads from New Guinea (Man, März 1923, Nr. 20).

[28]) Hurley, S. 257 u. 263.

[29]) Hurley, Abb. bei S. 257; Brandes, Abb. S. 295; Nevermann, Je-nan, S. 129 f.

[30]) Im Dezember 1933 sahen einige Kanum-irebe, die nach Merauke gekommen waren, bei mir Gabgabpfeile und beschlossen begeistert, die ihnen bis dahin unbekannten *waw*, die sie *owiokai* nannten, zu Hause nachzubilden. Hoffentlich ist es bei dem Vorsatz geblieben.

[31]) Hurley, Abb. bei S. 264; Brandes, Abb. S. 298; Williams, S. 415; Nevermann, Je-nan, S. 131.

[32]) Nevermann, Je-nan, S. 124.

[33]) Wirz, Marind-anim I, S. 114 f.; Wirz, Wildnis, S. 214; Nevermann, Je-nan, S. 132; Williams, S. 429 f.; Brandes, Abb. S. 298.

[34]) Wirz, Marind-anim II, S. 151 f.

[35]) Ray in Reports of the Cambr. Anthr. Exp. III.

[36]) Keine Beziehungen zu Nachbarsprachen haben gerade einige der gebräuchlichsten Wörter wie Ing. *sasi* = gut, K. *tiaiin* = nein, nicht und K. *sage* = fertig, aus. Auch die Zahlen stehen für sich da: K. *kopu* = *1*, *menas* = 2, *misika* = *3*, *menenggenikopo* = 5 und *wu* oder *fu* = 5 oder auch 6, d. h. eine kleine Menge.

Herbert Baldus, São Paulo (Brasil)

KARAJA-MYTHEN

In der Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Professor Richard Thurnwald, die unter dem Titel *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft* im Verlag Gebr. Mann, Berlin 1950, erschienen ist, habe ich mich schon mit der Mythologie der in Zentralbrasilien lebenden Karajá-Indianer beschäftigt (Baldus, 1950). Die folgenden Zeilen bringen weiteres Material, das mir die dort beschriebenen Gewährsmänner Djuasá und Nuerehí 1935 gegeben haben.

Sinbrand

Djuasá erzählte: Früher zankten sich zwei alte Karajá am Furo do Javahé (dem rechten der beiden Araguaya-Arme, die die Bananal-Insel bilden). Da machte einer von ihnen dort ein großes Loch in die Erde, um den andern zu töten. In dem Loch machte er ein großes Feuer. Da starben alle Karajá, Männer, Frauen und Kinder, alle Tiere starben, die Fische starben, alles starb. Nur die beiden Alten blieben am Leben. Da sprach der eine Alte: Jetzt will ich dich töten. Da sprach der andere Alte: Jetzt will ich dich töten. Sie hatten alle die anderen ins Feuer geworfen. Die beiden Alten schossen sich gegenseitig Pfeile in den Magen. Die Pfeile kamen am Rücken wieder heraus. Da starben die beiden Alten. Einer von ihnen hieß Oresóoitschú. Da kam ein Periquito (kleiner grüner Papagei) geflogen. (Es war ein Periquito-Mädchen.) Karajá fragte Periquito: Willst du dich nicht mit mir verheiraten? Periquito heiratete Karajá. Deshalb tötet Karajá Periquito nicht, denn Periquito ist die Mutter aller Karajá.

Die Vorgänge nach dem Tode der beiden Alten werden in Nuerehí's Fassung besser erklärt. Sie lautet: Nur zwei alte Männer blieben nach dem großen Feuer übrig. Sie sagten: Jetzt wollen wir sehen, wer stirbt. Sie schossen einander Pfeile in den Magen und starben beide sofort. Da war nichts mehr übrig als zwei Periquitos im Hause der Alten und zwei Karajá-Knaben, die sich versteckt hatten. Die Periquitos fingen an, Mais zu stampfen und zu kochen. Die Knaben sahen es. Sie sahen, daß die Periquitos Mädchen waren. Es waren schon große Mädchen. Die Knaben waren noch klein. Als sie zu Männern geworden waren, heirateten sie die Periquitos und hatten viele Kinder. Alle Kinder waren Karajá.

Paul Ehrenreich (1891, S. 39—40) teilt unter dem Titel „Die beiden Gewaltigen" folgende Version mit: „In einem Dorfe war ein Fest gefeiert worden. Die Tänzer hatten ihre Masken abgelegt. Alles ging aus zu jagen und zu fischen. Jeder versprach der Erste zu sein, der mit reicher Beute heimkäme. In drei Kanus zogen die Leute stromaufwärts, nur ein Jüngling allein stromabwärts. Seine alte Mutter, die, blind und lahm, nicht vom Feuer fortkonnte, war zurückgeblieben. Sie fragte ihn, als er zurückkehrte: Wer hat da getanzt, waren es wirklich Todte, die tanzten? Der Sohn erwiderte: Nein, es waren die Karaya, doch legten sie die Finger über-

einander nach Art der Verstorbenen. Nun kehrten auch die anderen zurück, darunter befanden sich zwei *Gewaltige*, Teuira und Šokroä. Der eine schnitt mit seinem Messer aus Piranhazähnen der Alten den Kopf ab, zeigte ihn herum und ließ eine tiefe Grube graben. Nun befahl er, Rinden und Holzstücke herbeizuholen, füllte damit die Grube an und steckte das Ganze in Brand. In das lodernde Feuer warfen die beiden *Gewaltigen* nun einen Karaya nach dem andern. Darauf tanzten sie mit wildem Geschrei um das Feuer und sangen: *Teuira idžeura kabo kabo aehe aehe aehe hehehan deara Teuita deara Šokroä.* Nun stellten sich beide einander zum Kampfspiel gegenüber. Jeder von ihnen rühmte sich, dem andern ein Auge ausschießen zu können. So entsenden beide gleichzeitig ihre Geschosse und einer fällt von des andern Hand. Vom ganzen Dorf blieben so nur noch zwei Periquitos übrig. Zwei junge Karaya, die sich auf der Jagd verspätet, kamen nun zurück und fanden das Dorf leer. Schreckerfüllt wollte der eine fliehen, doch hielt ihn der andere zurück. Als sie sich am nächsten Tage entfernten, um zu jagen, hörten sie aus dem Dorfe das Gestampf im Mörser, als wenn die Weiber arbeiteten. Bei ihrer Rückkehr fanden sie das Essen von unbekannter Hand bereitet. Vergebens riefen sie nach den Weibern, die es gethan. Niemand antwortete. Am nächsten Tage geschah dasselbe. Am dritten endlich trieb sie die Neugier, umzukehren, als sie das Stampfen hörten. Sie fanden im Hause zwei Mädchen, die bei deren Eintritt stumm den Kopf hängen ließen. Endlich gaben sich diese zu erkennen als die beiden verwandelten Periquitos. Die beiden Jünglinge nahmen sie zu Weibern und von ihnen stammen die jetzigen Karaya."

Bei den Tapirapé, einem Tupí-Stamm in Zentralbrasilien, wurde mir folgende Sinbrandmythe erzählt: Alle Tapirapé waren tot. In einer alten Festhalle war ein großes Loch mit Feuer, worin alle gestorben waren. Zwei Jacú-Männer, eine Mutum-Frau (Jacú und Mutum sind hühnerartige Vögel) und eine Periquito-Frau waren in einer alten Hütte. Die beiden Jacú-Männer lagen in den Hängematten und schliefen. Die Mutum-Frau und die Periquito-Frau waren in einem großen Topf und schliefen. Dann wachten die Mutum-Frau und die Periquito-Frau auf und gingen zu den Jacú-Männern in die Hängematten. Sie liebten viel miteinander und wurden die Eltern aller Tapirapé.

Die Sinbrandmythe der Tapirapé ist offenbar verwandt mit der ihrer Nachbarn, der Karajá. In beiden brennt das Feuer in einem großen Loch, und in beiden wird ein Periquito-Mädchen Urmutter des Stammes.

Wesentlich verschieden von dieser Sage der Tapirapé sind die Sinbrandsagen der andern Tupí-Stämme. Nach der von Thevet wiedergegebenen Version der Tupinambá (Métraux, 1928, S. 44 und 226) ließ Monan das Himmelfeuer herabfallen. Dieses verzehrte alles, was auf der Erde war, und durch die Hitze bildeten sich die Schluchten und Gebirge. Nur ein Mann wurde gerettet und zwar dadurch, daß Monan ihn „zum Himmel oder an einen andern Ort" („au Ciel ou autre lieu") brachte. Monan gab ihm später eine Frau, und von diesem Ehepaar stammen alle Menschen ab.

Nach der Version der Apapocúva (Nimuendajú-Unkel, 1914, S. 332) nimmt Ñanderiqueý die Stütze weg, auf der die Erde ruht, und diese wird von den Flammen verschlungen.

In der Mythologie der Chiriguano (Bernardino de Nino, 1912, S. 131 f; Nordenskiöld, 1912, S. 251—54) steckt Aguara-tunpa die Felder und Wälder an und verursacht auf diese Weise den großen Brand.

Nach der Überlieferung der Tembé (Nimuendajú-Unkel, 1915, S. 288—89) entzündete ein Kind das Wasser eines Flusses mit einer Kerze, die ein Mann ihm gegeben hatte, und die Erde fing Feuer. Eine schwangere Frau verbarg sich mit einem Kind zwischen Bananenstauden, denen kein Feuer etwas anhaben konnte.

In der Version der Šipáia (Nimuendajú, 1921/22, S. 1017 f.) wirft ein wütender Dämon das Feuer hinter seinen Söhnen her und bringt so die Welt zum Brennen.

In der Mythologie der Yurakare (d'Orbigny, 1844, S. 209), der westlichen Nachbarn des Tupí-Stammes der Guarayú in Bolivien, wird auch von einem großen Brand gesprochen, der die Menschheit vernichtete. Die Tochter des einzigen Wesens, das ihm entkommen war, verheiratete sich mit Ule, einem in einen Mann verwandelten Baum.

In der Sinbrandmythe der Taulipáng schlüpfte alles Wild durch ein Loch in die Erde. „Man weiß nicht, wo dieses Loch blieb. Es verbrannte alles, die Menschen, die Gebirge, die Steine. Die Flüsse wurden trocken. Deshalb findet man bisweilen große Stücke Kohle in der Erde. *Makunaíma* machte neue Menschen aus Wachs. Doch diese zerflossen ganz an der Sonne. Da machte er Menschen aus Lehm. Diese wurden an der Sonne immer härter. Dann verwandelte er sie in Menschen." (Koch-Grünberg, 1916, S. 38 f.)

Laut R. Lehmann-Nitsche (1924/25, S. 195 f.) erzählen die Toba des Chaco, daß einst die ganze Erde durch Feuer zerstört wurde, wobei es aber Männern und Frauen gelang, sich in Höhlen zu flüchten. Als sie nach dem Brande wieder zum Vorschein kamen, war ein Alter in einen Kaiman verwandelt und eine Alte in einen Ameisenbären und die anderen in Hirsche, Strauße, Füchse, Wildschweine und so in alle Tiere. Nur ein einziger Mann kam aus der Höhle hervor, wie er hineingegangen war. Da aber keine Frau übriggeblieben war, wurde eine an einem Seil vom Himmel herabgelassen, und von den beiden stammen die heutigen Indianer. „Dieses Ereignis hat sich zu wiederholen."

Auch ein anderer Chaco-Stamm spricht von einem Weltbrand in der Zukunft, nämlich die Tumerehá (Baldus, 1931, S. 76). Sie sagen: Einmal wird die Sonne alle Himmel, die sie jetzt von der Erde trennen, durchbrechen, und dann wird alles verbrennen.

Ebenso glauben nach dem aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts stammenden Bericht des Paters José Guevara (1908, S. 65) die im Chaco lebenden und wie die Toba zur Sprachgruppe der Guaikurú gehörenden Mokoví, daß der Weltbrand dadurch entstand, daß die Sonne auf die Erde fiel.

Der enge Zusammenhang der Sinbrandmythen mit den Flutmythen wird in der Überlieferung eines am Rio Purús wohnenden Aruakstammes, der Ipuriná, deutlich. Wir lesen darüber bei Ehrenreich (1891, S. 71 f.): „Die Stammessage der Ipurina erzählt von einem Sinbrande. In der Sonne befand sich ehemals ein großer Kessel mit kochendem Wasser. Zahllose Störche waren um ihn eifrig beschäftigt. Die einen flogen auf der Welt umher und sammelten alles, was dort verweste, um es in den Kessel zu werfen. Nur das unzerstörbare harte Holz *parukuba* ließen sie

liegen. Die Störche umgaben den Kessel und warteten bis etwas aufkochte, das fraßen sie. Der Häuptling der Störche, überhaupt der Schöpfer aller Vögel, war Mayuruberu. Dieser warf, als das Wasser im Kessel zu Ende ging, einen runden Stein hinein. Der Kessel fiel um, die heiße Flüssigkeit strömte zur Erde und verbrannte Alles, den Wald und auch das Wasser. Nur die Menschen blieben übrig, von Pflanzen nur die Marimari (Cassia). Der Ahnherr der Ipurina war das Faultier. Es erstieg den Marimaribaum, um Früchte herabzuholen, denn die Menschen hatten nichts mehr zu leben. Auf Erden war es finster, Sonne und Mond waren versteckt. Das Faultier pflückte Früchte und warf Kerne herab. Der erste fiel auf harte Erde, der zweite schon in Wasser, der dritte in tiefes Wasser u. s. f. Beim ersten Kern erschien schon die Sonne wieder, aber noch ganz klein, kaum einen Zoll im Durchmesser, beim zweiten war sie schon größer, beim dritten bereits spannengroß, bis sie endlich ihre jetzige Dimension erreichte. Nun bat das Faultier den Mayuruberu um Samen nutzbarer Früchte. Er erschien auch wirklich mit einem Korb voll Pflanzen, und die Ipurina begannen, die Felder zu bestellen. Wer nicht arbeiten wollte, wurde von Mayuruberu gefressen. Jeden Tag erhielt derselbe einen Menschen zum Fraß. So wurde die Welt allmählich wie sie jetzt ist. Der Kessel steht noch in der Sonne, ist aber leer."

Endlich haben die Versionen der Sinbrandmythe, die wir von den Karajá und Tapirapé kennengelernt haben, ein Motiv mit der von Bancroft (*Native races*, V, S. 15, apud Richard Andree, 1891, S. 116 f.) mitgeteilten Sintflutmythe der Cañari in Perú gemeinsam und zwar die Heirat der Überlebenden mit Papageienfrauen, die zu Urmüttern des Stammes werden. Im übrigen ist der Umstand, daß Menschen sich mit Tieren verheiraten, in der indianischen Sagenwelt Südamerikas weit verbreitet.

Abenteuer zweier Brüder

Djuasá erzählte: Zuerst war die Sonne groß und wie Karajá. Sie war ein alter Mann und hatte zwei schöne Töchter. Karajá Alobädärí und sein Bruder wollten die beiden heiraten. Sie gaben der Sonne viele Sachen, Schmuck und anderes, und heirateten.

Da sagte die Sonne zu den Töchtern: Jetzt sollen eure Gatten mir Tabak holen. Die Brüder gingen in den Wald, um den Tabak zu holen. Aber der Tabak wollte nicht abgehen. Sie faßten den Tabak an, da blieb er an ihren Fingern und ging nicht ab. Ihre Frauen gaben ihnen ein Mittel; da ging der Tabak ab. Die Sonne schimpfte ihre Töchter und wollte sie töten. Man sagt, der Tabak gehört der Sonne.

Dann sagte die Sonne zu den Töchtern, die Gatten sollten Fische holen. Die Sonne sagte: Ich habe Hunger. Alobädärí und sein Bruder gingen zum Fluß, aber der ganze Fluß war voller Piranjas — (blutgieriger Fisch, der für die Menschen die größte Gefahr in vielen südamerikanischen Flüssen darstellt). Da hatten die Brüder Angst und fragten: Wie sollen wir fischen? Ein Vögelchen kam, griff mit seiner Hand die Piranjas, warf sie den Brüdern zu und sagte: Jetzt bringet sie ins Haus der Sonne! (Das Haus der Sonne sieht aus wie mein Haus, erklärte Djuasá.) Man sagt, die Piranja ist der Fisch der Sonne.

Dann sagte die Sonne zu ihren Töchtern: Jetzt sollen eure Männer mir *ovodí*-Harz (Mastix) zum Körpereinreiben holen. Alobädärí und sein Bruder gingen zum Wald. Als sie dort ankamen, war Feuer um den *ovodí*-Baum. Da sagten sie: Wie sollen wir das Harz holen! Sie riefen das Vögelchen und sagten, es solle Wasser bringen. Das Vögelchen brachte Wasser und immer mehr Wasser und löschte das Feuer. Da konnten die Brüder das Harz holen und in das Haus der Sonne bringen. Sie sagten zu ihren Frauen: Hier ist das Harz; gebt es euerm Vater! Man sagt, das *ovodí* gehört der Sonne.

Alobädärí wußte nicht, wie man den Beischlaf vollzieht, und fragte seinen Bruder: Wie machen wir das? Er hatte Angst und dachte: Vielleicht hat die Frau Piranja im Bauch. Der Bruder sagte: Wir wollen den Brüllaffen fragen! Das Brüllaffenmännchen zeigte es ihnen, indem es ihnen den Hintern hinhielt. (Es lehrte es sie, so gut es als Männchen eine Frau ersetzen konnte.) Der Brüllaffe war der erste, der koitieren konnte. Nach einer Weile ergriff ihn Alobädärí am Haar, das über die Stirn hing, und rief: Genug! Deshalb hat der Affe jetzt die Stirn frei und die Haare hängen ihm nicht darüber wie den Karajá.

Als Alobädärí und sein Bruder von dem Affen zurückgekommen waren, schliefen sie mit den Töchtern der Sonne. Dann verließen sie sie, denn der Beischlaf war nicht gut. Sie sagten: Jetzt werden wir Pirarukú-Fische. Sie sprangen in einen See und bewegten sich wie Pirarukús und wurden Pirarukús. Am See waren viele Jaburú-Störche. Alobädärí sagte zu seinem Bruder: Wir wollen hier nicht durch die Jaburús sterben! Die Jaburús schossen Pfeile auf die Pirarukús, töteten aber nur einen, nämlich Alobädäris Bruder. Alobädärí ging weg. Man sagt, Alobädärí ist hart wie Stein, deshalb konnte Jaburú ihn nicht töten. Der Bruder war weich. Jaburú aß ihn. Man sagt, beide Brüder waren schön und groß.

Dann kam Alobädärí zu einem anderen Haus, dem Hause des Irurärurä, eines alten Karajá. Alobädärí sprach: Es gibt, wie man sagt, zwei Arara-Vögel hier, zwei hübsche. Irurärurä ging fischen und kam zurück. Dann ging er Schildkröten angeln und kam zurück. Alobädärí blieb die ganze Zeit über im Hause sitzen und guckte nur. Dann ging Irurärurä Honig holen. Alobädärí nahm einen Arara und lief davon. Irurärurä's Frau rief ihrem Manne zu: Komm, Alobädärí hat den Arara mitgenommen. Irurärurä lief dem Alobädärí nach, holte ihn ein und sagte: Ich werde dich töten. Alobädärí gab ihm eine Arznei aus Pflanzen, um den Arara behalten zu können. Da ging Irurärurä wieder nach Hause. —

Othon Xavier de Brito Machado (1947, S. 43—45) hörte 1945 folgende Version: „Die Sonne hatte zwei Töchter. Es waren die schönsten Mädchen der Welt. Aber die Sonne wollte nicht, daß sie heirateten, und pflegte deshalb die Freier auf so harte Proben zu stellen, daß sie entweder verzichteten oder starben. Idianakatú und sein Bruder wollten die Töchter der Sonne heiraten. Die Sonne stellte ihre Bedingungen. Die Brüder waren damit einverstanden. Sie sollten lebende Piranjas bringen. Nun ist die Piranja ein Fisch, der fürchterlich beißt, und den man deshalb nicht anfassen kann, solange er lebt. Aber Idianakatú hatte eine Idee: er ließ seinen Bruder den milchigen Saft des Mangabeirabaumes sammeln, und beide badeten darin. Dann gingen sie zum Fluß und sprangen ins Wasser. Die Piranjas fielen sofort über sie her, um sie zu fressen. Aber dank dem Mangabeirasafte

blieben sie am Körper der Brüder kleben und bekamen das Maul nicht auf, um zu beißen. Als dann die Brüder aus dem Wasser stiegen, waren sie mit lebenden Piranjas bedeckt und gingen so zur Sonne. Die Sonne war davon überrascht und verlangte nun, daß die Brüder Mastix brächten. Sie hoffte, daß dieses Harz den Brüdern die Haut verbrenne und sie so entstelle, daß die Töchter sie nicht als Gatten haben wollen. Idianakatú wandte sich an Inoschiuä, und dieser Gott ließ die Schwalben Wasser bringen, um den Körper der beiden Brüder zu benetzen und sie vor den Brandwunden zu schützen. (Deshalb pflegen bis heute die Schwalben über den Fluß zu flitzen und am Wasser zu nippen.) Dank den Schwalben nahmen Idianakatú und sein Bruder keinen Schaden und erfüllten die Bedingung ihres künftigen Schwiegervaters. Dieser jedoch gab seine Absicht nicht auf, die Beiden zu töten. Er tat so, als sei er mit der Heirat einverstanden, und übergab ihnen die Mädchen mit den Worten: Ihr könnt meine Töchter heiraten. Aber in der Annahme, die Brüder seien wild darauf, ihr Liebesverlangen zu befriedigen, ließ er die lebenden Piranjas, die sie gebracht hatten, in die Scheide der Mädchen stecken. Idianakatús Bruder wollte sich sogleich zu der ihm bestimmten Sonnentochter legen. Aber Idianakatú ließ das nicht zu und sagte: Es ist unmöglich; erst müssen wir die Piranjas herausziehen, denn sonst verlieren wir unser Glied. Der Bruder jedoch glaubte nicht, daß da Piranjas wären. Idianakatú rief darauf den Affen und sagte ihm: Untersuche einmal, ob die Töchter der Sonne noch jungfräulich sind! Der Affe stieg auf eines der Mädchen, um es auszuprobieren, stieß aber sofort einen fürchterlichen Schrei aus. Die Piranjas hatten ihn ins Glied gebissen. (Deshalb hat der Affe eine unvollständige Eichel, und sein Glied hat bis heute die Farbe von frischem Blut.) Darauf zeigte Idianakatú seinem Bruder, wie sie mit den Töchtern der Sonne den Beischlaf vollziehen könnten. Er rief den Jaburú-Storch, von dem die Karajá glauben, daß er mit Pflanzengift fischt, und bat ihn um einen Timbó-Zweig. Der Jaburú gab ihn ihm. Idianakatú steckte den Zweig den Töchtern der Sonne in die Scheide und tötete damit alle Piranjas außer einer, die sich ganz versteckt hatte. (Deshalb verlieren die Frauen zu gewissen Zeiten Blut durch die Scheide; die Piranja fährt dann fort zu beißen.) Nachdem die Piranjas tot waren, schliefen die Brüder mit ihren Frauen. Diesen aber hatte die Liebe des Affen besser gefallen. Da fragte Idianakatú seine Frau: Wen findest du hübscher, mich oder die Bäume? Die Frau antwortete: Die Bäume. Nach dieser Antwort wollten die Brüder ihre Frauen nicht mehr haben und zogen in die Welt hinaus. Sie kamen zum Hause des Sarakura-Vogels, der den Einbaum erfunden hat, und baten, ihnen einen solchen zu leihen. Aber sie konnten nicht rudern, faßten deshalb das Paddel am Blatt und zogen den Griff durchs Wasser. Als eine Juriti-Taube sie in diesen Nöten sah, lehrte sie sie singend, das Paddel richtig zu gebrauchen. So gelangten die beiden Brüder im Einbaum an das Ufer des Flusses. Der jüngere Bruder war wütend auf die Bäume, weil die Frauen sie ihnen beiden vorgezogen hatten. Er nahm den Bogen und schoß viele Pfeile nach den Bäumen, traf aber nicht. Idianakatú schoß ebenfalls, und alle seine Pfeile erreichten das Ziel und töteten die Bäume. Der Welt überdrüssig, beschloß er, kein Karajá mehr zu sein, und verwandelte sich zusammen mit seinem Bruder in einen Fisch von der Größe eines Mannes. So entstanden die Pirarukú-Fische."

Von besonderer Bedeutung für die vergleichende Mythologie ist der erste Teil der „Abenteuer zweier Brüder", in dem Alobädärí und sein Bruder die Töchter der Sonne heiraten und vom Schwiegervater drei Prüfungen auferlegt bekommen. Er ist eine der in Amerika weitverbreiteten Versionen der Mythe, die unter dem Titel „Der Besuch im Himmel" bekannt ist, und als deren Prototyp Paul Ehrenreich (1905, S. 77 f., 80 f.) die altjapanische Mythe von Ohonamushi und Susa no Wo ansah. Auch R. Lehmann-Nitsche (1930, S. 307) versichert beim Studium der Version der Araukaner, daß das Thema vom bösen Alten und den drei Proben, die er den Helden auferlegt, mit eurasiatischen Analoga in Verbindung stehe und zwar durch die Versionen aus dem Gebiet der pazifischen Küste Nordamerikas. In dem von Wolfram Eberhard herausgegebenen Inselbuch *Chinesische Volksmärchen* (S. 68 ff.) finden wir die vom künftigen Schwiegervater auferlegten drei Prüfungen, die der Held mit Hilfe freundlicher Tiere besteht (vgl. auch ebenda, S. 7—14, wo an Stelle des Schwiegervaters die böse Schwiegermutter steht). Amerikanisch-asiatische Entsprechungen wie diese erinnern an die zirkumpazifische Verbreitung des sogenannten Hundemythos von Südostasien über die Eskimogebiete bis tief nach Nordamerika hinein (vgl. Koppers, 1930) und noch weiter bis zum Herzen Südamerikas (vgl. Baldus, 1931, S. 77 f.).

Angesichts der Prüfungen und helfenden Tiere können wir auch an das von den Brüdern Grimm veröffentlichte Märchen denken, in welchem die böse Stiefmutter Aschenbrödels Begegnung mit dem künftigen Gatten dadurch zu verhindern sucht, daß sie sie zweimal die Linsen aus der Asche lesen läßt, die Tauben aber dem Mädchen helfen.

Als Schwiegervater erscheint in einigen amerikanischen Versionen des „Besuchs im Himmel" die Sonne, in anderen der Königsgeier.

In seinen Anmerkungen zu der Version der Taulipáng schreibt Koch-Grünberg (1916, S. 278): „Die Sage von dem *Besuch im Himmel* und *Proben*, die der Held zu bestehen hat, findet sich besonders bei den *Arowaken* Guayanas in verschiedener Fassung. Denselben Motiven begegnen wir bald hier, bald dort in anderem Zusammenhang." Er zitiert dann auf den folgenden Seiten (ebd., S. 279—287) Versionen und analoge Motive der Arowaken von Surinam und Britisch-Guayana, der Warrau, des Tupí-Stammes der Tembé von Nordostbrasilien, der Araukaner von Chile, der Mundurukú vom Amazonasgebiet, der Quiché-Maya von Mittelamerika und nordamerikanischer Stämme. Man mag dem noch die bei dem Aruakstamm der Vapidiana (Wapischana) von dem Benediktinermissionar D. Mauro Wirth (1950, S. 192—97) gesammelten Versionen anfügen.

In einer Mythe der Comox-Indianer in Nordamerika (Boas, 1892, S. 35 f.) haben die Helden nach der zweiten Prüfung, die ihnen der böse Schwiegervater auferlegt, ebenfalls die bezahnte Scheide ihrer Frauen unschädlich zu machen. Das in beiden Versionen der Karajá vorkommende Motiv der „bezahnten Scheide" ist im Nordwesten Nordamerikas weit verbreitet und reicht von dort über die Beringstraße hinüber bis zu den Koryak und Ainu (vgl. Boas, 1916, S. 809). R. Lehmann-Nitsche (1923, S. 280, 281 u. 285) fand dieses Motiv bei den Toba im Chaco und damit wohl sein südlichstes Vorkommen in Amerika.

Schon Ehrenreich (1905, S. 44 f.) hat auf die weite Verbreitung des Heldenpaares

in der Mythologie der Alten und Neuen Welt hingewiesen und dabei mehrere südamerikanische Stämme angeführt. Mit den Naturvölkern Südamerikas haben sich dann diesbezüglich Martin Gusinde (1930, S. 687—98) und Alfred Métraux (1946, S. 114—23) beschäftigt (vgl. auch den Artikel „Twins" in *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, II, New York 1950, S. 1134 bis 36).

LITERATURVERZEICHNIS

Andree, Richard.
1891. Die Flugsagen. Braunschweig.
Baldus, Herbert.
1931. Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Leipzig.
1950. Kanaschiwuä und der Erwerb des Lichtes. *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Festschr. zum 80. Geburtstag von Prof. Richard Thurnwald.* Berlin. S. 20—35.
Bancroft s. Andree, Richard.
Boas, Franz.
1892. Sagen aus Britisch-Columbien. *Zeitschr. f. Ethnologie, 24.* Berlin.
1916. Tsimshian mythology. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 31, 1909—1910.* Washington.
Brito Machado, Othon Xavier de.
1947. Os Carajás. Rio de Janeiro.
Eberhard, Wolfram.
o. J. Chinesische Volksmärchen. Leipzig.
Ehrenreich, Paul.
1891. Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, Berlin.
1905. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt. *Zeitschr. f. Ethnologie, 37, Suppl.* Berlin.
Guevara, José.
1908. Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán. *Anales de la Biblioteca, 5.* Buenos Aires.
Gusinde, Martin.
1930. Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists, New York 1928.* Washington.
Koch-Grünberg, Theodor.
1916. Vom Roroima zum Orinoko. Bd. 2. Berlin.
Koppers, Wilhelm.
1930. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 1.* Wien.
Lehmann-Nitsche, Robert.
1923. Mitología sudamericana VI. La astronomía de los Tobas. *Revista del Museo de La Plata, 27.* Buenos Aires.
1924/25. Mitología sudamericana X. La astronomía de los Tobas (segunda parte). *Revista del Museo de La Plata, 28.* Buenos Aires.
1930. Mitología sudamericana XVI. El viejo Tatrapai de los araucanos (segunda parte). *Revista del Museo de La Plata, 32.* Buenos Aires.
Métraux, Alfred.
1928. La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani. Paris.
1946. Twin heroes in South American mythology. *Journ. of American Folklore, 59, n. 232.* Philadelphia.

Nimuendajú-Unkel, Curt.
1914. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschr. f. Ethnologie, 46.* Berlin.
1915. Sagen der Tembé-Indianer. *Zeitschr. f. Ethnologie, 47.* Berlin.
1921/22. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer. *Anthropos, 16/17.* Mödling bei Wien.
Nino, Bernardino de.
1912. Etnografía chiriguana. La Paz.
Nordenskiöld, Erland.
1912. Indianerleben. El Gran Chaco. Leipzig.
Orbigny, Alcide d'.
1844. Voyage dans l'Amérique méridionale. Partie historique, III, partie 1. Paris.
Wirth, D. Mauro.
1950. Lendas dos índios Vapidiana. *Revista do Museu Paulista. N. S., 4.* S. Paulo.

Oscar Paret, Stuttgart

RÄTSEL DER MAYA

Im dichten tropischen Urwald Nord-Guatemalas und in den anschließenden mexikanischen Provinzen Chiapas und Campeche im Südteil der Halbinsel Yukatan sind seit 1839 und besonders seit 1881 Ruinen zahlreicher Städte aufgefunden worden mit Tempeln auf hohen Pyramiden, mit ausgedehnten, oft mehrstockigen Palästen aus mächtigen Mauern mit reichem Reliefschmuck und Wandgemälden, mit Höfen für Ballspiele und Festplätzen mit breiten Freitreppen und geschmückt mit Altären und bis 12 m hohen hieroglyphenbedeckten Steinpfeilern. Dazu haben Grabungen eine reich bemalte Keramik ans Licht gebracht. Hauptorte sind Tikal, Copán und Palenque. Diese auf dem Maisbau beruhende Hochkultur, die man Völkern der heute noch dort lebenden Sprachfamilie der Maya zuschreibt, ist umso überraschender, als ihr die Kenntnis der Metalle fehlte, sie also eine reine Steinzeitkultur war, aber mit Kenntnis einer Schrift. Und die Steininschriften bezeugen ein erstaunliches Wissen auf dem Gebiet der Astronomie, der Zeitmessung und Kalenderrechnung.

Alle diese Denkmäler sind überwuchert von feuchtem Urwald, der die Ruinen bis in die neueste Zeit verborgen hielt und sie mehr und mehr zerstört. Nur mühsam konnten sich die Forscher durch das Dickicht einen Pfad zu den sagenhaften Bauten bahnen, manche dieser Kulturstätten sind erst vom Flugzeug aus festgestellt worden.

Eine zweite, jüngere Gruppe von Städten liegt im Nordteil der Halbinsel in der mexikanischen Provinz Yukatan (wichtigste Orte Chichen Itza und Uxmal).

Es ist gelungen, einen Teil der Hieroglypheninschriften zu lesen. Sie bieten leider keine geschichtlichen Ereignisse, sondern nur Kalenderdaten. Doch ist schon von großem Wert, daß man mit ihrer Hilfe den Versuch einer Maya-Chronologie wagen konnte. Die älteste bisher bekannt gewordene Inschrift stammt vom Jahre 328 n. Chr. Das Ende brachte der Maya-Kultur die Eroberung Yukatans durch die Spanier in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Fast allgemein wird angenommen, daß die Maya einst von nördlicheren Gebieten Mexikos eingewandert sind. *Morley* allerdings tritt dafür ein, daß die Maya wohl schon seit Jahrtausenden in dem Gebiet lebten, in dem sie später, in den Jahrhunderten vor und nach Christus, ihre hohe Kultur entwickelten. Die Wiege dieser Kultur nimmt er in der damals dicht bewaldeten Landschaft Peten in Nordguatemala an, wo Tikal und Uaxactun die frühesten datierten Steinbauten aufweisen.

Vom Zeitpunkt der ältesten bekannten Steininschriften an zeigt die Maya-Geschichte etwa folgendes Bild (Zahlen nach dem heutigen Stand der Forschung):

I. „Altes Reich."

A. Ausbreitung der Maya-Kultur von Nord-Guatemala aus. Etwa 320—650 n. Chr.

B. „Goldenes Zeitalter" der Maya. Etwa 650—900 n. Chr. 889 letzte Inschrift. Im 10. Jahrhundert wurden die Städte verlassen. Auswanderung nach Nord-Yukatan, wohin die Maya-Kultur schon seit dem 5. Jahrh. ausgestrahlt hatte.

II. „Neues Reich."
„Maya-Renaissance" im Nordteil der Halbinsel. Etwa 1000—1200 n. Chr.
Seit etwa 1200 mexikanischer Einfluß.
Seit 1450 Niedergang durch Bürgerkriege.
1527—1546 Eroberung durch die Spanier.

*

Eine steinzeitliche Hochkultur im tropischen Urwald! Das ist eines der großen Rätsel, die das Maya-Phänomen aufgibt. Ein zweites Rätsel bildet das Verlassen des ganzen Siedlungsgebiets im Süden mit all seinen Städten um und nach 900 und der Auszug nach dem Norden der Halbinsel.

Der englische Historiker *Toynbee* führt die Maya als Beispiel dafür an, daß eine Kultur zuerst Erfolge haben konnte, dann aber an der gleichen Stelle versagte, so daß das Land in seinen alten Zustand zurückfiel. Er sagt:

„Die Ruinen sprechen noch beredter von der Heftigkeit des Kampfes mit der physischen Umwelt, den die Schöpfer der Maya-Kultur in ihren Tagen gewagt haben müssen. In ihrer strengen Rache, die sie in all ihrer grausigen Macht offenbart, bezeugt die tropische Natur den Mut und die Kraft der Menschen, die sie einmal, wenn auch nur für eine beschränkte Zeit, erfolgreich stellten und in die Flucht schlugen."

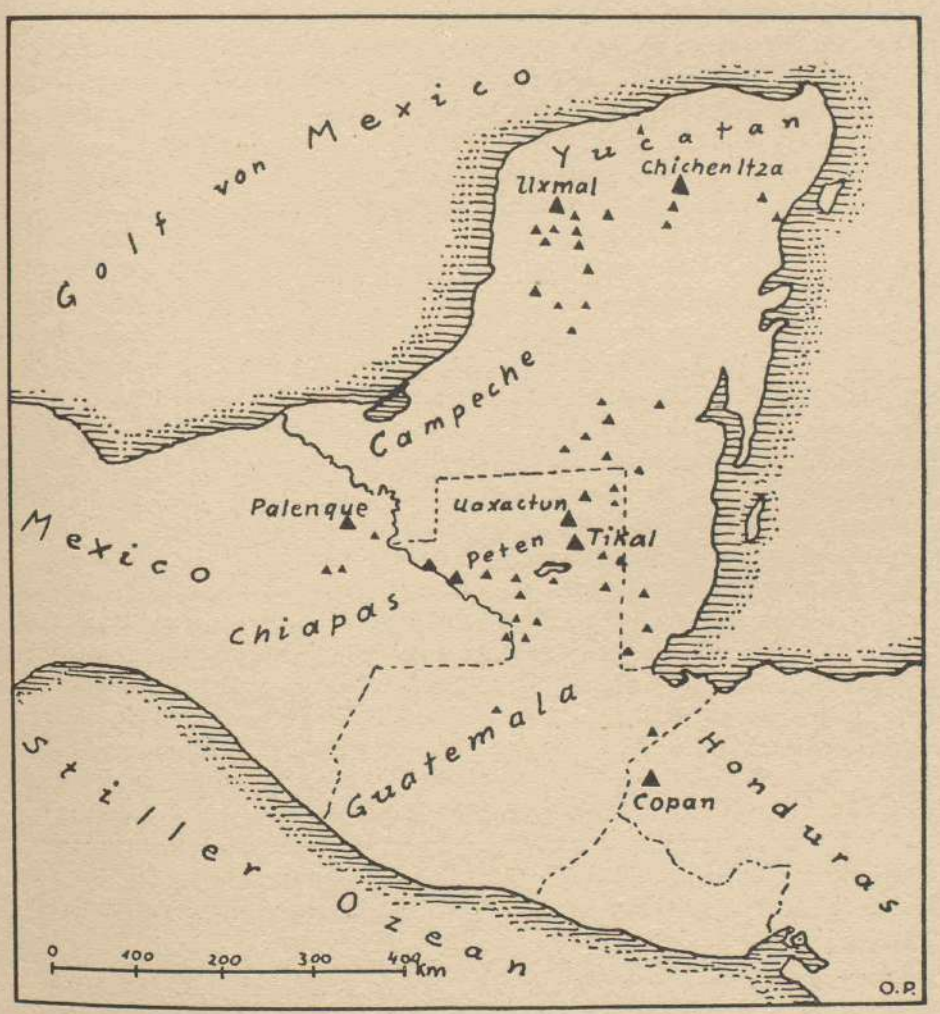
Nach Toynbee hat die Üppigkeit des tropischen Waldes die Maya „herausgefordert" und zu ihren großen Schöpfungen veranlaßt. Zur Kennzeichnung führt er folgende Schilderung von *H. J. Spinden* an:

„Die Maya-Kultur wurde durch die landwirtschaftliche Eroberung des reichen Unterlandes, wo die Fülle der Natur nur durch organisierte Bemühungen in Schach gehalten werden kann, ermöglicht. In den Hochlanden ist die Bestellung des Landes vergleichsweise leicht, dank kärglicher natürlicher Vegetation und an Bewässerung gewandter Mühe. Im Unterland müssen jedoch große Bäume gefällt und dichtes Unterholz mit unermüdlicher Energie geschlagen werden. Aber wenn die Natur wirklich gebändigt ist, zahlt sie es dem kühnen Farmer vielfältig zurück. Darüber hinaus hat man noch Grund zu glauben, daß die Beseitigung der Walddecke über weite Flächen günstig die Lebensbedingungen beeinflußt, die unter einem Dach von Laub in der Tat hart sind."
(Spinden, 65, nach Zitat bei Toynbee, 76)

Der hier vorausgesetzte schwere, aber offenbar freiwillige Kampf mit der feindlichen physischen Umwelt, die landwirtschaftliche Eroberung üppigen Urwaldgebietes in solchem Ausmaß, erregt jedoch Bedenken. Wenn die Maya, wie es scheint, von nördlicheren Gebieten zugewandert sind, haben sie in außertropischen und wohl höher gelegenen Landschaften ihre lange Entwicklung und Vor-

geschichte erlebt. Man fragt sich: Wie kamen diese Maisbauern dazu, aus solcher Urheimat auszuwandern und sich im heißen tropischen Tiefland niederzulassen, um dort den Kampf mit dem Urwald aufzunehmen? Mit anderen Worten: Was hat die Maya gezwungen, in den Urwald zu ziehen und seine „Herausforderung" anzunehmen?

Auch die Annahme *Morley's* (140), daß die Maya schon seit Jahrtausenden im südlichen Yukatan eingesessen waren und die Maiskultur vom Hochland des westlichen Guatemala übernommen haben, erweckt Bedenken. Man fragt: Von was haben die Maya im Urwald vor Übernahme des Maisbaues gelebt und wie kamen



Das Gebiet der Maya-Kultur mit den wichtigsten Ruinenstätten und Fundplätzen

sie dazu, eine Kulturpflanze des offenen Hochlandes in die so ganz andere Welt des Urwaldes zu verpflanzen, die, wie Morley (448) selbst zugibt, für den Ackerbau nicht gerade günstig war?

*

In der Maya-Forschung gilt die stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß die alten Maya *Urwald*bewohner waren und daß die Maya-Städte in eben dem Urwald gegründet wurden, in dem sie heute liegen. „Ausgerechnet in den Tälern und an den nördlichen Gebirgshängen, überall da, wo Hochwald war, und nicht in den offenen Grassavannen, bauten die alten Maya ihre steinernen Städte" (Morley, 8). Aber muß das so gewesen sein? Ist diese Voraussetzung richtig?

Es sei erlaubt, von einer anderen, wenn auch zunächst ebenso wenig bewiesenen Voraussetzung auszugehen, nämlich der, daß das südliche Maya-Gebiet (Chiapas und Guatemala) zur Zeit der Einwanderung eine mehr oder weniger *offene* Landschaft bot, mit Wäldern nur in den Tälern und in geologisch bedingten feuchteren Gebieten. Dann hätten die Maya bei der Einwanderung Verhältnisse angetroffen, die mit denen ihrer nördlicheren Urheimat vergleichbar waren. Sie standen nicht vor der neuen, gewaltigen Aufgabe, mit ihren steinzeitlichen Hilfsmitteln den tropischen Urwald roden und zurückhalten zu müssen. Die offene übersichtliche Landschaft ermöglichte ihnen die Auswahl der für Maisbau und Siedlungen geeigneten Plätze. Dann war man nicht auf die Flüsse als die besten Verbindungswege im Urwald angewiesen, wie *Disselhoff* (534) annehmen möchte, und bei den jüngeren Städten in dem weiten Raum zwischen Tikal, Copan und Palenque handelt es sich dann nicht um Kolonien, um zerstreute Oasen, im Innern eines gewaltigen Urwaldgebietes, sondern in freier Landschaft.

Unsere Vorstellung, daß das Gebiet der Maya zur Zeit der Landnahme nicht von tropischem Urwald bedeckt, sondern in weitem Umfang offen war, befreit uns von dem Mißbehagen, das die bisherige Annahme — Städtebau im tropischen Urwald (von den einfachen Wohnbauten sind bisher nur flache Schutthügel und nur im Bereich der bekannten alten Kulturzentren gefunden worden) — verursacht. Wir kommen ohne Rodung aus und sehen die Maisfelder nicht in Lichtungen des Urwaldes, sondern in freiem Land, dessen Bild von den ausgedehnten Städten mit ihren hochragenden Steinbauten beherrscht wird. So erst versteht man auch die hochentwickelte Astronomie der Maya, die, wie schon *A. V. Kidder* bemerkt, eher unter offenem Himmel als in dicht bewaldetem Land sich entwickeln konnte. Auch muß die Einheitlichkeit des Maya-Stils selbst in den entlegensten Städten erstaunen, wenn diese durch Hunderte von Meilen Urwald getrennt waren (Disselhoff 537), nicht aber bei offener Landschaft. Ja, die Entstehung, die Entwicklung, die Einheitlichkeit und der Zusammenhalt des großen Reiches war nur in offener Landschaft möglich.

Unsere Annahme setzt aber eines voraus: eine *Klimaschwankung*, die Mittelamerika ein trockeneres Klima und einen Rückgang des feuchten Urwaldes gebracht hatte. Dürre und Mißernten zwangen die Maya, ihre Urheimat zu verlassen und in das immer noch fruchtbare Tiefland zu ziehen. Daß auch in der Neuen Welt mit Klimaschwankungen zu rechnen ist, haben die jahrringchronologischen

Untersuchungen an den Mammutbäumen des Felsengebirges gelehrt. Es wäre eine Aufgabe, solche Schwankungen auch für Mittelamerika nachzuprüfen und die Möglichkeiten und Voraussetzungen für eine solche Klimaänderung zu untersuchen, wie ja auch die bisher vorausgesetzte Konstanz des Klimas erst noch bewiesen werden müßte. *Morley* (68 f.) lehnt einen mit Klimaänderungen in Kalifornien begründeten Klimawechsel im Mayagebiet ab mit dem Hinweis, daß etwa einer Regenzeit im nördlichen Kalifornien nicht auch eine Regenzeit in dem weit entfernten Yukatan entsprochen haben müsse. Dies ist richtig. Das wesentliche ist aber doch der Nachweis einer Klimaschwankung überhaupt. Eine solche kann und wird in Mexiko und Yukatan ganz anders verlaufen sein als in Kalifornien. Es dürfte aber gleichzeitig eine reizende Aufgabe sein, die Lage der Städte in der Landschaft, im Großen und Einzelnen, dann die mancherlei Befunde in den Ruinen und bei den Ausgrabungen einmal unter dem Gesichtspunkt einer großenteils offenen Landschaft bei trockenerem Klima als heute zu untersuchen.

Die Dauer einer Klimaschwankung läßt sich aus einem einzigen Vorgang nicht erkennen. Nehmen wir den Verlauf des Klimas vereinfacht als Sinuskurve, so kann sich der Mensch in weitem Bereich den Schwankungen anpassen, und nur die Spitzen der Ausschläge nach oben und unten, trocken und naß, bedeuten für ihn eine Katastrophe.

Die Maya könnten das Land, nachdem sie es besiedelt und kultiviert hatten, und ihre Maisfelder lange gegen den bei feuchter werdendem Klima sich wieder ausbreitenden Wald gehalten haben. Ja, die wieder zunehmende Feuchtigkeit mochte den Ertrag ihrer Äcker gesteigert und dazu mitgewirkt haben, daß es im 7.—9. Jahrhundert zu der Hochblüte ihrer Kultur kam.

Aber dann mußte einmal die Zeit kommen, in der der Urwald zur feindlichen Macht wurde und einen Kampf forderte, der schließlich über ihre Kraft ging. Damit kommen wir zum *zweiten Problem*, dem rätselhaften Aufgeben des so hochkultivierten Siedlungsgebietes im Süden und der Auswanderung in den Nordteil der Halbinsel um 900 n. Chr., also zu dem so unverständlichen Ende des „Alten Reiches".

Wie sah die neue Heimat aus, der Schauplatz des „Neuen Reiches"? Der Nordteil der Halbinsel Yukatan ist gänzlich anderer Art als der Südteil. Herrscht im Süden Hügel- und Gebirgsland mit einem Flußnetz und viel Regen, größtenteils überwuchert von tropischem Urwald, so bildet den Nordteil eine flache Tafel jungtertiären Kalkes, die sich meist keine 50 m über den Meeresspiegel erhebt und höchstens 275 m Höhe erreicht. Die Kalktafel ist stark verkarstet, zeigt kein fließendes Wasser, sondern nur Höhlengewässer und natürliche Brunnenschachte (Cenoten). An diese Karstwasservorkommen, Oasen in der Wüste (Morley, 12) sind die Siedlungen gebunden. Man baut aber auch Zisternen, um das kostbare Regenwasser zu sammeln. Das Innere des Landes ist großenteils von Buschwald und Steppe bedeckt, sein Boden wenig fruchtbar.

Wie würde sich die von uns angenommene Trockenzeit hier ausgewirkt haben? Die Kalktafel müßte trockener als heute und daher noch weniger fruchtbar gewesen sein. Der Karstwasserspiegel lag tiefer als vorher. Da aber das Land sich

ja nur wenig über den Meeresspiegel erhebt, war dieses Karstwasser immerhin zu erreichen. Jedenfalls hat hier nach dem Zeugnis der Inschriftstelen schon im 5. Jahrhundert die Besiedlung durch die Maya eingesetzt, wenn auch, und noch für lange, ohne größere Bedeutung zu gewinnen, wie das auf der trockenen Karsttafel nicht anders zu erwarten gewesen ist. Erst ein wieder feuchter werdendes Klima konnte die Lebensbedingungen hier verbessern.

Kehren wir wieder ins Gebiet des „Alten Reiches" zurück.

Die Maya begannen um 900 alle ihre prächtigen Städte zu verlassen — soweit das Aufhören der Schriftdenkmäler nicht nur einem Sinken der Lebenshaltung oder Ausfall der führenden Schicht zuzuschreiben ist — und nach dem Norden der Halbinsel auszuwandern. *Toynbee* drückt es so aus: „Der Gesellschaftskörper der Maya kam zu einem schnellen und geheimnisvollen Ende."

Man hat sich um eine Erklärung für diese auffallende, aus den Inschriften sich ergebende Tatsache lebhaft bemüht. *Toynbee* nimmt an, daß die Maya, nachdem sie den Urwald hatten roden und Jahrhunderte lang ihren Äckern hatten fernhalten können, schließlich doch im Kampfe mit ihm unterlegen sind. Also zuerst die große Unternehmung der Rodung, die bei der Zunahme von Volk und Siedlung immer weiter ging, dann aber Nachlassen der Kraft, so daß nicht einmal mehr das Gewonnene gehalten werden konnte. Das scheint uns nach dem, was die Maya, Auswanderung vorausgesetzt, anschließend im „Neuen Reich" geleistet haben, nicht mehr überzeugend.

Disselhoff spricht davon, daß das „Goldene Zeitalter" mit einer Katastrophe, die wir nicht kennen, abbrach. Er stellt die bisherigen Vermutungen darüber zusammen:

1. Die meisten Forscher, auch Morley, nehmen an, daß der primitive Rodungsbau die Ackererträge schwinden ließ und bei wachsender Bevölkerung die Felder immer weiter abseits der Tempel und Residenzen verlegte, also ihre Bewirtschaftung erschwerte. Solche wirtschaftlichen Gründe könnten zu einer Rebellion der Maisbauern geführt haben. Aber der Transport der Feldfrüchte etwa dürfte für ein Volk auf der technischen Höhe der Maya — man denke z. B. an die Gewinnung der Bausteine und Stelen im Steinbruch, ihre Bearbeitung und den Transport in die Städte — kein Problem gewesen sein. Und warum schwand der Ertrag erst nach langen Jahrhunderten?
2. Man dachte an Sittenverfall, an Epidemien, Kriege und Erdbeben.
3. Disselhoff erörtert auch einen Klimawechsel, bestehend in Zunahme des Regens und Abkürzung der Trockenzeiten, der den Prozeß einer Wirtschaftskatastrophe beschleunigt haben könnte. Er hält es aber mit dem mexikanischen Forscher Pedro *Armillas* für noch wahrscheinlicher, daß
4. eine allgemeinere unbekannte Katastrophe, die die mesoamerikanische Welt heimsuchte, die Ursache des Auszugs der Maya war, und daß dieser Zusammenbruch der Maya-Macht mit einer für dieselbe Zeit festgestellten allgemeinen Umwälzung, die Mexiko und Zentralamerika erschütterte, verkettet gewesen sei. Dabei werden außenpolitische Einflüsse beigezogen.

In dieser Reihe von Erklärungsversuchen erscheint zwar ein *Klimawechsel*, er wird aber zurückgestellt hinter einem „unbekannten" Faktor. Bleiben wir einmal bei dem Faktor, mit dem wir uns das Entstehen des Maya-Reiches im heutigen Tropenwaldgebiet verständlich zu machen versuchten, also bei einer *Klimaschwankung*, so mußte die nach der Trockenzeit wieder zunehmende Feuchtigkeit, von der wir sprachen, schließlich die Ernten beeinträchtigen bis zu Mißernten, und die Ausbreitung des Urwaldes gewaltig fördern. Diesem Feind war auch der von den Maya viel berufene Hauptgott, der Regen- und Windgott Chac, nicht gewachsen. Der Urwald griff — aber erst jetzt und nicht als Rache für seine frühere Rodung, wie dies *Toynbee* darstellt — nach den Feldern und Städten und überwucherte sie. Die Bevölkerung war, weil sie eben *keine* Urwaldmenschen waren wie die heute lebenden Waldindianer, zum Auszug gezwungen. Wohin? Was lag näher, als zu den Volksgenossen im Norden der Halbinsel zu ziehen. Dort mußten, wie wir sahen, durch das wieder feuchtere Klima die Lebensbedingungen nur besser geworden sein, und so erlebte hier die Maya-Kultur im 11. und 12. Jahrhundert eine Renaissance, wenn auch die alte Blüte nicht mehr erreicht werden konnte. Der Boden war karg; Erschöpfung des Bodens in der alten Heimat kann also nicht der alleinige Grund zum Auszug gewesen sein.

*

Rückblickend sehen wir, daß man mit einem einzigen Faktor sowohl den Auszug der Maya aus ihrer Urheimat als auch das Entstehen, ja auch den Untergang der Maya-Kultur (Altes Reich) in Süd-Yukatan verständlich machen kann, wenn man eine *Klimaschwankung* annimmt. Sie würde zudem die gleichzeitigen Umwälzungen in ferneren Teilen Mexikos erklären. Der vermutete ursächliche Zusammenhang beider Erscheinungen besteht also nicht in einer gegenseitigen Abhängigkeit, sondern wohl darin, daß beide Ereignisse auf dieselbe Ursache zurückgehen. Wenn in der Alten Welt die großen Völkerbewegungen der Vorzeit durch Mißernten und Hunger infolge Klimawechsel verursacht wurden (O. Paret), so wohl auch in der Neuen Welt. Auch *Morley* (40) nimmt vorgeschichtliche Völkerwanderungen in Mexiko an, sieht aber ihre Ursache im Druck durch andere Stämme, wodurch die Frage nur zurückgeschoben ist.

Vielleicht bringen bei dem Ringen um eine Lösung der Maya-Rätsel die beiden Thesen weiter:

1. Die Maya-Städte sind *nicht*, wie bisher vorausgesetzt wurde, in *feucht-heißem tropischem Urwald* erbaut worden, *sondern in einem durch trockenes Klima großenteils waldfrei gewordenen Gelände.*
2. Wieder feuchter werdendes Klima ließ den Urwald wuchern und zwang dadurch die Maya zum Verlassen des Landes und zur Ansiedlung im trockeneren Nordteil der Halbinsel Yukatan.

Zum Schluß möge noch angedeutet werden, daß der Faktor Klima (und vielleicht die von uns angenommene Schwankung) auch von Bedeutung war bei der

Besiedlung der Osterinsel und Polynesiens, bewahrten doch die Bewohner der Osterinsel eine Überlieferung, nach der ihre Vorfahren einst aus dem Osten gekommen waren, aus einem gebirgigen Land, das unter der Sonne verbrannt war.

SCHRIFTTUM

Armillas, Pedro.
1950. Visita a Copán. *Cuadernos americanos, 9.* México. S. 143—152.
Disselhoff, H. D.
1951. Das Alte und das Neue Reich der Maya. *Saeculum, 2.* S. 529—556.
Kidder, A. V.
1949. La importancia arqueológica de Guatemala. *Antropología e Historia de Guatemala, 1.*
Morley, Sylvanus Griswold.
1947. The ancient Maya. 2nd ed. Stanford University Press.
Paret, Oscar.
1946. Das neue Bild der Vorgeschichte. Stuttgart. (2. Aufl. 1948.)
Spinden, H. J.
1928. Ancient civilisations of Mexico and Central America. 3rd ed. New York.
Toynbee, Arnold J.
1950. Der Gang der Weltgeschichte. Stuttgart.

Ursula Knoll-Greiling, Princeton, U.S.A.

BERUFUNG UND BERUFUNGSERLEBNIS BEI DEN SCHAMANEN

Eine eigenartige, mit dem Medizinmannwesen verwandte und unter dem Namen *Schamanismus* bekannte soziale Struktur findet sich bei einigen primitiven Völkern des nordöstlichen Asiens, Amerikas und Grönlands (vgl. das Literaturverzeichnis am Ende dieser Arbeit). Neuerdings werden die damit verbundenen Gebräuche sogar als eine typische und auch außerhalb Asiens und Amerikas vorkommende Form frühgeschichtlichen Geisteslebens angesehen *(Kirchner)*.

Unter den verschiedenen Aspekten, von denen aus man diese Gebräuche zu verstehen suchte, ist in den letzten Jahren der sozial-psychologische mehr in den Vordergrund getreten *(Širokogorov; Knoll-Greiling)*. Von dort aus läßt sich die Tätigkeit des Schamanen wie folgt definieren:

„Der Schamane ist ein Individuum, das dank seiner spezifischen Anlagen imstande ist, einen Ausnahmezustand (eine Ekstase, d. h. einen veränderten Bewußtseinszustand) herbeizuführen, in Verbindung mit den transzendentalen Mächten (Geistern) Aussagen über Stammesangelegenheiten (Krankheit, Jagd, Krieg) zu machen und auf die Gemeinde eine religiös therapeutische Wirksamkeit auszuüben, die an den jeweiligen kulturellen Rahmen des Stammes gebunden ist, und für diesen eine notwendige sozial-psychologische Funktion darstellt" *(Greiling)*.

Wesentlich für diese Tätigkeit sind dabei (wieder sozial-psychologisch gesehen) folgende Abschnitte im Leben des Schamanen:

1. Seine Anlagen (Absonderlichkeiten, Ausnahmezustände),
2. Seine Berufung (durch Erbfolge, Tiergeist, Kauf, inneren Zwang oder bedeutsame Zeichen) und seine Reaktion hierauf,
3. Die Vorbereitung zum Schamanenamt („Sterben und Wiedergeburt", somnifere Trauminstruktion, Ausbildung),
4. Erlebnisinhalte der schamanistischen Handlung (Ausnahmezustände: Vorphase, Ekstase, Lethargie; Seelenfahrt mit Hilfe der Geister).

Von diesen Lebensabschnitten sollen im folgenden nur die bei der *Berufung* des Schamanen sich abspielenden Vorgänge als zusammenhängende psychologische Komplexe betrachtet werden.

Die Berufung kann durch eine Menschen- oder Tiergestalt erfolgen. Tierhafte und menschliche Gestalten bilden einen einheitlichen Vorstellungskomplex; daher sind Mensch und Tier auswechselbar: Der „Tiergeist" kann sich in einen „Menschengeist" verwandeln und umgekehrt. Zumeist erscheint der verstorbene Ahne, der das Schamanenamt innehatte, um seinen Verwandten zu diesem Beruf aufzufordern, oder aber dessen Schutzgeist in Tiergestalt. Diese im Traum erscheinen-

den Figuren nehmen die Stelle einer autoritativen Führergestalt, einer Vatergestalt, ein, und der Berufene gilt als ein Kind, das geleitet wird[1]).

Dieser Vatergestalt wird eine Haltung entgegengebracht, die teils aus Verehrung, teils aus Furcht besteht. Der Vater ist ja auch im Leben des einzelnen Primitiven eine Respektsperson und zugleich die Autorität, der man folgen muß (vgl. Lincoln, S. 96). So ist es natürlich, daß bei einigen Völkern einzelne, oft gerade in der Pubertät befindliche junge Männer sich hilfesuchend an diesen „Vater" wenden, der ihnen dann in den Träumen erscheint, sie leitet und führt und ihnen den Weg weist, wie ihn auch seine Vorfahren gegangen sind. Die im Traum erscheinenden Figuren sind zugleich Träger und Verbreiter der Stammestradition.

Im einzelnen gibt es verschiedene Möglichkeiten der Berufung: durch *Vererbung* des Amtes innerhalb einer Familie, welche die speziellen schamanistischen Anlagen aufweist, durch *Kauf* der Schamanenwürde, *inneren Zwang* oder durch *bedeutsame Zeichen.* Obwohl die folgende Einteilung nach diesen Berufungsarten vorgenommen ist, muß darauf hingewiesen werden, daß nur in seltenen Fällen die Berufung ausschließlich nach *einer* dieser Formen vor sich geht. Denn wie auch aus den berichteten Beispielen deutlich wird, liegen häufig verschiedene Arten der Berufung gleichzeitig vor. Besonders psychologische Aspekte bietet schließlich die seelische *Reaktion des Schamanen,* welche im Gegensatz zu dem „Sichberufenfühlen" des einzelnen Europäers zunächst durchaus nicht immer eine eindeutig positive, sondern wesentlich verwickelter ist.

1. Berufung durch Erbfolge.

In vielen Fällen findet eine Übertragung des Schamanenamtes vom Vater auf den Sohn statt. Aber man kann hier nicht von Erblichkeit im gewöhnlichen Sinne sprechen. Denn meist wird das Schamanenamt erst durch einen Geist weitergegeben, d. h. im Traum erscheint dem Novizen der Schutzgeist des verstorbenen Ahnen oder dieser selbst, belehrt ihn und fordert ihn auf, das Schamanenamt zu übernehmen.

Diese Berufung durch einen Geist eines toten Schamanen in menschlicher Gestalt ist die am häufigsten vorkommende. Es handelt sich hierbei also um erbliches, auf „spirituellem" Wege übertragenes Schamanentum *(Korjäken, As., Jakuten, As., Tschuktschen, As., Golden, As., Patwin, Kalifornien, Paviotso, Am., Lillooet, Am., Thompson-Indianer, Am., Yurok, Am., Shasta, Am.* — In diesen und den folgenden Stammesangaben bzw. Literaturhinweisen bedeutet *Am.:* Amerika; *As.:* Asien.). Auch bei den *Shuswap*-Indianern erben einige Schamanen ihren Schutzgeist von den Eltern. Ebenso wird bei den *Süd-Okanagon* die Schamanenmacht durch tote Verwandte vererbt (vgl. Park, S. 111, *Am.*).

Der Geist des Ahnen kann in männlicher oder weiblicher Gestalt erscheinen. Ein *Golden*-Schamane *(As.)* erhielt seine Berufung vom Ahnengeist in Gestalt einer Frau, nachdem er lange krank gelegen hatte und seine Nerven geschwächt waren: „Als ich einmal auf meinem Krankenlager eingeschlafen war, näherte sich mir ein Geist. Es war eine schöne Frau, die eine kleine zierliche Figur hatte. Ihr Gesicht

und die Haltung war die einer Golden-Frau. Das Haar fiel ihr von den Schultern und war in zwei schwarzen Zöpfen geflochten." Andere Schamanen erzählen von der Vision einer Frau, die ein zur Hälfte schwarzes oder ein zur Hälfte rotes Gesicht hatte. Sie sagte: „Ich bin die Ayami [der Schutzgeist] deiner Vorfahren, der Schamanen. Ich lehrte sie das Schamanisieren und will es auch euch beibringen. Die alten Schamanen sind gestorben und es ist niemand da, der jetzt heilt ... Du sollst Schamane werden." Dann kam der weibliche Geist noch öfters zu den Berufenen und sie lebten zusammen wie Mann und Frau (Sternberg, *As.*, S. 476, vgl. auch den weiblichen Schamanengeist Ämägät bei den *Jakuten*[2]), Nioradze, S. 66, *As.*).

In diesen Fällen erschien der Schutzgeist des Ahnen; es kann aber auch der verstorbene Vorfahr direkt dem Aspiranten erscheinen, wie es bei den *Feuerländern* Sitte ist: „Der Aspirant wird in freundlicher Weise von einem Verwandten im Traum angesprochen, der das Schamanenamt innehatte, und es werden ihm Anweisungen für seine Tätigkeit gegeben. Der Verwandte bittet ihn, sein Nachfolger zu werden (vgl. Gusinde, Bd. 1, S. 781, *Am.*). Bei den *Jenissejern* kann nur *der* Schamane werden, unter dessen Ahnen sich Schamanen befanden (Ohlmarks, S. 25). Über weitere Berichte zur Berufung durch Erbfolge vgl. Bouteiller.

2. Berufung durch einen Tiergeist.

Die Berufung durch einen Tiergeist kommt besonders in Amerika häufig vor, wo das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Mensch und Tier so stark ist, daß Mensch und Tier oft durch eine direkte Ahnenreihe verbunden sind. So ist es häufig der Tierahne, der den Novizen zum Schamanenamt beruft. Die Beziehung zwischen Tier und Mensch ist dabei eine so innige, daß häufig der Tierahne in menschlicher Gestalt auftritt und nur an gewissen Attributen als Tier erkennbar ist.

So berichtet ein *Paviotso*-Indianer von einer Berufung durch einen Adler in menschlicher Gestalt: „Ich versuchte zu schlafen, ich hörte alle Arten von Lärm und auch viele Tiere, darunter Bären, Berglöwen, Wild und andere mehr. Nach einer Weile begann der Fels, auf dem ich eingeschlafen war, zu krachen wie berstendes Eis, und es erschien eine Gestalt, ein großer und dünner Mann. Er hielt eine Adlerfeder in seiner Hand und sprach zu mir: ‚Du bist hierher gekommen und hast die richtigen Worte gesagt. Tue, wie ich dir sage, oder du wirst es schwer haben. Wenn du einmal als ein Schamane heilen willst, so mußt du den Instruktionen folgen, die die *Tiere* dir geben. Denn sie sagen dir, wie du Krankheiten heilen kannst. Sammle ähnliche Federn, wie du sie hier in meiner Hand siehst ... außerdem auch schwarze Perlen ... Hole Hirschklauen und eine Adlerfeder, mit diesen Dingen kannst du heilen. Das sind die Waffen gegen die Krankheiten. Außerdem mußt du den Rollentabak haben, den benutzt du, um den Patienten zu sagen, was sie krank machte und kannst sie dann heilen.'" (Park, S. 28, *Am.*)

Bei den *Tlingit* (NW *Am.*) träumt der Schamane bei der Berufung, daß ein Fischotter zu ihm kommt, dem er die Zunge abschneiden muß. Eine ähnliche Berufung haben wir bei den *Penobscot (Am.)*, wo der Schamane einer Schlange den

Kopf abschlagen muß, wenn sie ihm erscheint. Denn dies ist das Mittel, um den Schlangengeist an sich zu binden.

Andere Tiergeistberufungen finden wir bei den kalifornischen *Maricopa,* die durch Adler, Bussard, Kojote und gehörnte Eule zu ihrem Amte gerufen werden (Hooper, S. 334, *Am.*).

Eine schöne ausführliche Beschreibung der Berufung durch einen Tiergeist (Walroß) gibt Rasmussen von den *Grönlandeskimo:* „Niviatsian war zusammen mit anderen Männern bei Igdlulik auf Walroßfang. Einige gingen vor ihm, einige hinter ihm. Plötzlich tauchte ein großes Walroß unmittelbar neben ihm aus dem Eise empor, ergriff ihn mit seinen gewaltigen Vorderflossen, so wie eine Mutter ihr kleines Kind faßt, und trug ihn mit sich in die Tiefe. Die anderen Männer eilten hinzu, und als sie durch das Loch im Eise schauten, durch welches das Walroß verschwunden war, konnten sie sehen, daß es ihn ständig in seiner Umarmung festgepreßt hielt und ihn mit seinen Stoßzähnen zu durchbohren versuchte. Nach einer Weile ließ es ihn los und suchte weit, weit fort die Oberfläche auf, um Luft zu holen ... Schließlich wurde Niviatsian durch ein Loch herausgezogen. Er hatte einen Lungenriß und die Rippen waren geknickt. Er lag lange bewußtlos. Als er wieder zu sich kam, konnte er sich ohne Hilfe erheben. Die Wunde am Schlüsselbein war einzig die ernsthafte Verletzung. Man konnte Spuren von dem Stoßzahn des Walrosses an seinem Kopf sowohl wie auch an seinem Körper sehen, aber es war, als ob ihn das Walroß nicht habe verletzen können. N. wurde dann in ein kleines Schneehaus eingeschlossen, wo er drei Tage und Nächte ohne Speise und Trank saß. Dies mußte er tun, denn wenn er sogleich zu den unreinen Wohnungen der Menschen gegangen wäre, hätte er nach der Mißhandlung, die er durchgemacht hatte, alsbald sterben müssen. N. erholte sich im Verlauf von drei Tagen und war dann ein großer Schamane. Das Walroß, das nicht vermocht hatte, ihn zu töten, wurde sein erster Hilfsgeist" (zit. nach Rasmussen, S. 271).

Wir haben ein Berufungserlebnis vor uns, das von einem realen Ereignis (Angriff durch ein Walroß) abgeleitet wurde, bei dem also Traum und Wirklichkeit ohne sichtbare Grenzen ineinander übergehen.

In *Nordwest-Amerika* finden wir häufig die Berufung durch ein *Kriechtier,* z. B. eine *Schlange.* Ein *Crow*indianer berichtet darüber: „Zuerst sehen wir einen *Menschen* in einer Vision oder im Traum; aber schon einige Tage später, während wir schlafen, erkennen wir, daß die menschliche Erscheinung ein Tier war, das sich in einen Menschen verwandelt hatte." Manchmal merkt der Berufene dies unmittelbar am Inhalt des Liedes. So mag der Geist im Liede z. B. sagen: „Ich bin eine Schlange" (oder ein Büffel, oder ein Pferd etc.).

Wenn ein Mensch die Vision einer Schlange hat, dann bedeutet das, daß alle Schlangen für ihn Vaterstelle einnehmen. Nach einer solchen Vision kann der Betreffende z. B. eine Schlange aufheben und zu ihr sagen: „Ich bin dein Sohn", und die Schlange wird ihm kein Leid antun (Lowie, S. 333, *Am.*).

„Manche werden adoptiert (‚an Kindesstatt') z. B. von einem Bären. Wenn die Betreffenden dann schlafen, werden sie an der Fußsohle gekitzelt und wachen auf: dann brummen sie wie ein Bär und aus ihrem Mund kommt ein Bärenzahn. Auf diese Weise wissen sie, welche Art von Tier ihnen erschienen ist. Diejenigen, die

eine Schlange gesehen haben, werden nie eine Schlange töten. Schlangenvisionen erscheinen meistens denjenigen, die später einmal ‚Doktoren' werden." (Lowie, S. 333—34, *Am.*)

Ein anderes ausführliches Beispiel einer Berufung durch eine Tiervision gibt Gusinde: „Die unmittelbare Berufung kann auch durch eigentliche *čowánni*-Geister erfolgen. Ein Mann schlendert allein die Küste entlang, wie in der Traumwelt verloren, ohne bestimmte Vorstellungen. Plötzlich sieht er sich in ein geistiges Schauen versetzt, das man *Asikáku* nennt: Vor ihm drängt sich eine unübersehbare Schar von Heringen, Walen, Schwertfischen, Geiern, Kormoranen, Sturmvögeln und anderen Tieren. Alle reden schmeichelnd auf ihn ein, zeigen sich liebenswürdig und ihm ganz ergeben, benehmen sich wie die freundlichsten Menschen. Jener Mann ist ganz von Sinnen und weiß nicht, was ihm geschieht; gefühllos am ganzen Körper, ist er umgesunken und liegt regungslos da. Sein *késpix* [Seele] verkehrt nämlich mit jenen *čowánni*-Geistern und empfindet dabei ein außerordentliches Glück. Plötzlich verabschieden sich die Geister und verschwinden. Aus dem schweren Traume erwachend, taumelt der Mann nach Hause. Er weiß kaum, was um ihn geschieht; er läßt sich auf sein Lager nieder und sinkt in seinen Traum zurück. Wieder erscheint ihm jener Schwarm von Tieren; alle verkehren freundlich mit ihm und locken seinen *késpix* an. Bald folgt dieser ihnen weit hinaus auf die Hochsee. Einer jener Geister bemüht sich um ihn mit überschwenglicher Liebenswürdigkeit, er wird der besondere Schutzgeist dieses Mannes werden; alle anderen Geister stehen ebenfalls zu seiner Verfügung als Freunde und Gehilfen. Die nächste Umgebung dieses Mannes, erst recht jeder *yékamus* [Schamane] erkennt an seinem Verhalten, was in ihm vorgeht; man läßt ihn unbehelligt und wartet geduldig, bis er seinen schweren Traum abgeschüttelt hat." (Gusinde, Bd. 2, S. 1397 f., *Am.*).

Auch bei den *sibirischen* Völkern erscheint der Geist, der den Schamanen mahnt, oft in *Tiergestalt*. Die am häufigsten vorkommenden Tiere sind Wolf, Bär, Rabe, Seemöve und Adler (vgl. Jochelson, S. 47, *As.*). Jochelson berichtet, daß er unter den *Korjäken* einen Schamanen traf, dem die Tiergeister in der Einsamkeit erschienen, bald in menschlicher, bald in Tiergestalt, und ihm befahlen, das Schamanenamt zu wählen oder zu sterben.

Das häufige Vorkommen der Tiergeister wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß in Nordostasien oft eine direkte Ahnenreihe vom Tier zum Schamanen vorhanden ist. Bei den *Jakuten* z. B. brütet der Adler Eier aus, aus denen der zukünftige Schamane entsteht (vgl. Kirchner, S. 255). Bei den *Korjäken* ist der „große Rabe" das Symbol des Schamanen, und bei den *Altaiern* wird der Hirsch als Ahne und wichtigster Hilfsgeist des Schamanen betrachtet (Kirchner, S. 272).

Andererseits sind die „Visionen" oder „Träume" nicht nur auf Tiergeister beschränkt, sondern es kann auch eine *menschliche* Gestalt dem Berufenen erscheinen. So berichtet z. B. Hallowell (S. 22) in seinem Buch über die *Saulteaux*-Indianer in Kanada, daß der Conjurer (Medizinmann) seine Berufung von einer übernatürlichen Gestalt im Traume bekommen kann, die man als „Urschamane" bezeichnen könnte:

„The ‚master' of conjuring always appears in the dream. There is no proper name for this entity. He is simple kadabendang (master) but he is also referred to

as ozagizi iwe (the one who takes them out) — of the conjuring lodge. Every conjurer dreams of the master" [3]).

3. Berufung durch Kauf.

Dies ist eine Art Berufung, die im Gegensatz zu den vorhergenannten vom Schamanenkandidaten eine aktive Haltung verlangt. Trotzdem ist sie keineswegs identisch mit dem, was bei uns unter diesem Begriff verstanden wird. Berufung durch Kauf ist üblich bei den *Kupfer-Eskimo* (Jennes, S. 191, *Am.*, zit. nach Thurnwald, 1931, S. 45, Bd. 1). Aber der Kauf schließt die eigentliche, durch den Geist erfolgende Berufung (vgl. die beiden letzten Abschnitte) bzw. die endgültige Übernahme des Geistes durch den Käufer nicht mit ein. Denn erst, wenn der Schutzgeist nach dem Kauf dem Käufer spontan erschienen ist, wird dieser zum richtigen Schamanen. Der Käufer lernt von dem früheren „Besitzer" des Geistes nur, wo er dem Schutzgeist begegnen und wie er sich verhalten muß, damit der Geist über ihn kommt. Daraufhin geht der Kandidat an einen einsamen Ort und wartet, ob der Geist ihn zum Schüler wählt oder nicht, und der Erfolg hängt von der Willkür des jeweiligen Geistes ab. Der reine Kauf des Schamanenamtes ohne die persönliche Berufung durch einen erscheinenden Schutzgeist ist also bei den Kupfer-Eskimo nicht möglich. Es handelt sich hier nach dem Gesagten eher um eine Art „Zulassungsgebühr" als um eine regelrechte Kaufhandlung.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß die Berufung zum Schamanenamt durch einen Kauf zwar eingeleitet und äußerlich vollzogen wird, aber allein nicht ausreicht, um den Käufer zu einem erfolgreichen Schamanen zu machen, gibt McKern (S. 250, *Am.)* für die *Patwin*-Indianer: In *Kalifornien* wird das Schamanenamt vererbt, und wenn sich kein Erbe findet, der dafür geeignet ist, dann kann ein junger Mann adoptiert werden, der einem älteren Schamanen eine bestimmte Summe als Lehrgeld zahlt. Aber die Aufgabe des *Lehrers* ist es dann, seine übernatürlichen Beziehungen zu gebrauchen und die speziellen Schamanenschutzgeister zu beeinflussen, damit sie mit dem Novizen in Verbindung treten und ihm erscheinen. Stets handelt es sich hier um die vom Schutzgeist persönlich erworbene Macht, die für die Übertragung des Amtes auf den zukünftigen Schamanen ausschlaggebend ist.

Auch bei den *Ostjakuten* findet außer der erblichen Weitergabe manchmal ein Verkauf des Schamanenamtes statt, der aber die Berufung durch den Schutzgeist in sich einschließen muß, wenn der Schamane erfolgreich sein will. So berichtet Czaplicka (zit. nach Jochelson, S. 177, *As.*) von einem *Ostjakuten*, der seinen Schutzgeist an einen anderen verkaufte. Der Geist, der nun seinen Herrn wechselt, machte sich seinem neuen Herrn zunächst durch Leiden (unruhige Träume, Alpdrücken usw.) bemerkbar. Dies war das Zeichen der Anwesenheit des Geistes und die Gewähr dafür, daß der Käufer ein guter Schamane werden würde.

Endlich möchten wir zur Klarlegung allgemeiner Zusammenhänge *Radin* erwähnen, der in einer Arbeit über das Ritual des *Winnebago (Am.)*-Medizintanzes über den Kauf zwar nicht der Schamanenwürde, aber der Mitgliedschaft religiöser Gesellschaften folgendes berichtet: „Früher war für die Mitgliedschaft bei einem

medizinischen Bund notwendig, daß jeder einzelne Teilnehmer eine *persönlich* erlebte Vision hatte. Ihm *persönlich* mußte ein Schutzgeist erscheinen, sei es ein Tier, sei es ein Mensch. Heute dagegen (in moderner Zeit) kann sich ein Mitglied eines solchen Bundes ‚die Vision kaufen'."

Als ein Beispiel, wie sich allmählich eine Degeneration in diesen und ähnlichen Bräuchen bemerkbar macht, führt Radin den „Nachttanz" an. Zugelassen wurden früher nur diejenigen Mitglieder, die die „Nachtgeister" in einer persönlich erlebten Vision gesehen hatten; heute aber werden die Visionen an die Mitglieder des Nachttanzbundes „verkauft", ebenso wie die vorher erwähnten Visionen beim Medizintanzbund der Winnebago-Indianer gekauft werden können. So weicht auch die persönlich erworbene Berufung durch den Schutzgeist heute einer mechanisch-materiellen Erwerbsweise durch Kauf.

4. Berufung durch inneren Zwang.

In manchen Fällen wird der Schamane durch einen unentrinnbaren Zwang genötigt, seine Tätigkeit zu ergreifen. Es sind gewisse Vorstellungen. die sich ihm aufdrängen und ihn überwältigen. Wird er ihrer nicht Herr durch das Schamanisieren, so kann er wahnsinnig werden: „Widersetzt sich der Schamane seiner Berufung, so setzt er sich schrecklichen Qualen aus, die damit enden, daß der Betreffende den Verstand verliert, wahnsinnig oder blödsinnig wird ... bis das so geplagte Individuum die Schamanentrommel ergreift und zu schamanisieren anfängt" (Radloff, S. 17, *As.*).

Sternberg berichtet von einem *Giljaken*-Schamanen, der zwei Monate vor seiner Berufung sehr krank war und teilweise bewußtlos darniederlag. „Ich wäre gestorben, wenn ich nicht Schamane geworden wäre" (Sternberg, S. 72, *As.*).

Auch *Jochelson* berichtet von einem jungen Schamanen bei den *Korjäken*, den die „Geister zur Ausübung seiner Tätigkeit als Schamane nicht nur baten, sondern dazu zwangen unter Androhung von Todesstrafe bei Nichtbefolgung ihrer Mahnung". „Keiner kann freiwillig Schamane werden." Die Geister wählen sich irgendein Individuum aus, nehmen es in Besitz, zwingen es, ihnen dienstbar zu sein, befehlen ihm, eine Schamane zu werden oder zu sterben (Jochelson, S. 291, *As.*). Die Geister zwingen einzelne Individuen zum Schamanen; die Eingeborenen empfinden daher Furcht vor ihnen, hüten sich, sie zu reizen. Geringe unbedeutende Zufälle können die Veranlassung bilden, daß ein Individuum gezwungen wird, Schamane zu werden. Bei den *Tschuktschen* sind die jungen Leute ängstlich, eine Trommel, Steine oder andere Gegenstände in die Hand zu nehmen, aus Furcht, daß die Geister sie zum Schamanenamt zwingen würden (Bogoras, S. 450, *As.*).

Einen weiteren ausführlichen Fall bringt Mikhailovsky: Ein junger *Jakute* wurde mit 20 Jahren sehr krank und sonderte sich von den übrigen Stammesgenossen ab, weil er Dinge sah und hörte, die den gewöhnlichen Sterblichen verborgen bleiben. Während der nächsten neun Jahre versuchte er, seine Erlebnisse vor den anderen zu verbergen und gegen diese Neigungen anzukämpfen, weil er befürchtete, ausgelacht zu werden. Er ging so weit mit seiner Selbstbeherrschung, daß er sein Leben

gefährdete und erst als er zu schamanisieren begann, bekam er Erleichterung. Wenn er jetzt einige Zeit mit dem Schamanisieren aussetzt, dann wird er in kurzer Zeit krank (Mikhailovsky, S. 138, *As.*). Von einem anderen *Jakuten*-Schamanen hören wir, daß er so seinem Berufe ergeben und von ihm abhängig war, daß er nicht aufhörte, zu schamanisieren, obwohl man ihm seine Kleidung und seine Trommel verbrannte und sein Haar abschnitt (Mikhailovsky, 1. c.). „Die Geister sind ärgerlich mit uns und machen uns krank, wenn wir nicht schamanisieren, wir können es nicht aufgeben." (Mikhailovsky, 1. c.)

Nach den Beschreibungen von *Radloff* ist die Berufung mit einer Krankheit zu vergleichen, gegen die der einzelne nichts tun kann, er muß sie annehmen: „Der zukünftige Schamane erhält nicht vom Vater Unterricht ... auch bereitet er sich nicht auf diesen Beruf vor, nein, plötzlich kommt auf ihn die Schamanenkraft wie eine Krankheit, die den Menschen überfällt, den ganzen Menschen ergreift" (Radloff, S. 17, *As.*).

Auch bei den *Altaibewohnern* kommt die Berufung zum Schamanen aus einem Zwang heraus, so daß der Betreffende nicht aus freiem Willen Schamane wird, sondern „nolens, volens, wie eine erbliche Krankheit kommt die Schamanenkraft über sie", sagt Verbitzki (zit. nach Czaplicka, S. 178, *As.*). Manchmal versucht der eine oder andere junge Mensch, sich dagegen zu wehren, aber nur selten hat dieser Versuch Erfolg (Czaplicka, S. 178, *As.*).

Hat der Novize dieses kritische „Zwangsstadium" seiner Berufung überwunden, „den ersten Versuch der Geister, ihn zum Schamanen zu machen" (Sirokogorov), so läßt man ihn für die nächste Zeit in Ruhe.

5. Berufung durch bedeutsame Zeichen.

Es gibt einige Stämme, bei denen der einzelne glaubt, in irgend einer Begebenheit, die sich z. B. bei seiner Arbeit ereignet, einen Hinweis auf seine spätere Schamanentätigkeit zu sehen. Für ihn hat jedes dieser Zeichen, die für uns nur „zufällige" Begebenheiten sind, eine auf ihn bezogene Bedeutung. So wird innerhalb dieses Denkens z. B. das Herausquellen von Wasser beim Schlagen eines Baumes als wundersames Zeichen aufgefaßt, als Berufung zum Schamanenamt. Diese Art der Auffassung entspringt einem effektiven Denken, einer egozentrischen Weltauffassung, d. h. zufällige Ereignisse und Geschehnisse scheinen sich jeweils um das Individiuum als Mittelpunkt zu gruppieren und werden von diesem willkürlich gedeutet. Auf diese Weise erscheinen „zufällige" Zeichen und Geschehnisse in einem sinnvollen und geordneten Zusammenhang. Von vielen ähnlichen Beispielen sei hier nur ein besonders typisches erwähnt:

Gusinde berichtet von einem jungen *Feuerland-Indianer*, der geeignetes Holz für einen Harpunenschaft suchte. Als er einen Baum findet und ihn mit der Axt fällen will, quillt plötzlich zu seinem Erstaunen ein Wasserfluß aus dem Baum: „Er erschrickt und erkennt dieses Zeichen. Unverzüglich eilt er zu seiner Hütte nach Hause, und ohne sonst ein Wort zu verlieren, bittet er seine Frau und die Kinder, ihn nicht zu berühren, anzureden und zu stören, sondern sich ganz ruhig

zu verhalten. Er legt sich nieder und schon ist er in einen tiefen Schlaf gesunken." Im Traum erscheinen ihm nun die einzelnen Geister und unterhalten sich mit ihm in freundlicher Weise. Einer der Geister bietet sich ihm als Hilfsgeist an und sagt ihm, daß er unbedingt ein *yékamus*[4]) werden soll. Das ist seine Berufung zum Schamanen (Gusinde, Bd. 2, S. 1396, *Am.*). Über weitere Beispiele ähnlicher Art bei den Burjäten vgl. Stieda, S. 287, *As.*

6. Reaktion des Schamanen auf die Berufung.

Die Stellungnahme des Schamanenanwärters zu seiner Berufung kann teils eine *negative*, ablehnende, teils eine *positive* sein. Im ersten Falle empfindet er die Schwierigkeiten seines zukünftigen Berufes, die er ja kennt, als so unüberwindbar, daß die Berufung von ihm als unerwünscht und als Belastung angesehen wird. Der Berufene leidet dann so sehr unter der Möglichkeit einer Berufung, daß er versucht, sich ihr zu entziehen, manchmal sogar mit Erfolg (Czaplicka). Allerdings ist dieses Sich-Entziehenwollen mit den größten Gefahren für den Berufenen verbunden: „Außer der Erblichkeit der Schamanenwürde und einer bewußten Annahme der Berufung findet sich nicht selten die von den einzelnen geglaubte Auswahl eines Individuums durch übernatürliche Wesenheiten, die es zwingen, ein Schamane zu werden. Ablehnung bestrafen sie mit dem Tode oder Wahnsinn (Dixon. S. 2, *Am.*).

Auch *Sternberg* berichtet Ähnliches über die Berufung eines Schamanen bei *sibirischen* Völkern:

„Die Erwerbung eines Schutzgeistes ist nicht als Resultat der Bemühungen und Wünsche des Schamanen selbst anzusehen. Auch geschieht die Berufung nicht aus freien Stücken des jeweiligen Individuums, sondern im Gegenteil, sie kommt gegen dessen Willen. Diese Gabe wird oft als eine schwere Bürde empfunden, die man als unabänderlich aufnimmt, und der Betroffene beugt sich schweren Herzens wie einer, der verurteilt ist. Nicht der Schamane sucht sich seinen Schutzgeist aus, sondern der Schutzgeist sucht sich den Schamanen" (Sternberg, S. 473, *As.*).

Man sieht deutlich aus dieser Schilderung, daß bei den Schamanen in Sibirien nicht die freie Berufswahl gilt, sondern daß der Schamane einfach durch seinen „Schutzgeist" gezwungen ist, sich diesem bestimmten Beruf zu widmen. Dabei hat er das Gefühl, „verurteilt zu sein"; d. h. mit widerstrebenden Gefühlen, begleitet von Furcht, reagiert er auf den Ruf der Geister, ihn zum Schamanen zu machen.

Welch eine Gefahr hier mit der schamanistischen Aufgabe für den Kandidaten verbunden ist, zeigt in weitem Maße die Anschauung der *Tschuktschen*. „Die leiseste Diskrepanz zwischen dem Tun der Schamanen und der geheimnisvollen Aufforderung ihrer ‚Geister' endigt ihr Leben" (Czaplicka, S. 173, *As.*).

Die *Tschuktschen* sagen, daß die Geister rachsüchtig und böse sein können, wenn der Berufene ihrer Aufforderung, Schamane zu werden, nicht nachkommt, und ihn mit dem Tode bestrafen können. Es gilt schon als todeswürdiges Vergehen, wenn der Schamane sich dieser Stimme nicht fügen will, diesem Zwang, der ihm befiehlt, sich von seinen Stammesgenossen abzusondern und in Einsamkeit nur den Stimmen der Geister zu gehorchen.

In den oben geschilderten Fällen ist die Reaktion des Schamanen Furcht, Angst; er wird gezwungen, sich den Stimmen des eigenen Innern zu beugen. Es gibt aber auch einige wenige Fälle, wo die Berufung als *willkommen* gilt. Dies ist besonders dann der Fall, wenn sich der Betreffende in einer seelischen Notlage befindet und in dieser Situation eine Antwort auf die ihn bedrängenden Fragen durch die Stimmen der Geister erfährt. Junge Menschen in der Pubertätszeit oder ältere Menschen nach einem schweren Schicksal können sich in dieser seelisch schwierigen Krisenzeit befinden, und wenn dann in diesem Stadium eine Berufung, d. h. das Hören innerer Stimmen, erfolgt, dann ist es nur natürlich, daß der Berufene sie als beglückend empfindet. Für letzteren Fall gibt *Sieroszewski* (zit. nach Czaplicka, S. 173) ein Beispiel von einem jungen *Jakuten*-Schamanen, der nach der Berufung sich besser fühlte und über seine Krisenzeit hinwegkam. Es gibt also verschiedene Reaktionen auf die Berufung, deprimierte sowie beglückende, manchmal auch ambivalente.

7. *Unterschied zur Berufung in der Zivilisation.*

Auch in unserer zivilisierten Welt fühlen manche den Ruf zu einer bestimmten Laufbahn in sich, sie fühlen sich dazu „berufen". Ähnlich, nur viel ausgesprochener ist es bei den hier betrachteten Naturvölkern: Einzelne Individuen werden durch eine innere Stimme aufgefordert und gemahnt, einer bestimmten Tätigkeit zu dienen. Aus den vorliegenden Schilderungen ergibt sich aber der psychologisch bedeutsame Unterschied, daß der Primitive sein eigenes Wesen in symbolischen Gestalten vor sich sieht.

Der Primitive hat also zu den Schichten, die wir das Unbewußte nennen, noch einen unmittelbaren Zugang derart, daß er imstande ist, unbewußte Inhalte in leibhaftiger Gestalt zu schauen, und so denkt er hauptsächlich in einer sich in Bildern ausdrückenden Bewußtseinsschicht. Auch in unserer zivilisierten Welt sind solche psychischen Verhaltensweisen als Ausnahmezustände von Geisteskranken oder psychisch labilen Personen bekannt (vgl. z. B. die „Tiergeister" in den Selbstbeobachtungen von Staudenmaier). Der Unterschied liegt aber darin, daß ihnen hier (im Gegensatz zum Schamanismus) die soziale Bedeutung völlig fehlt. Dagegen findet man die bildhaft-anschauliche Denkweise, wenn auch weniger auf das eigene Ich bezogen, in geringerem Grade in der Zivilisation auch bei einem relativ kleinen „normalen" Teil der Bevölkerung, nämlich bei Künstlern, intuitiv begabten Wissenschaftlern, schizothym Veranlagten sowie in unverbildeten einfachen Volkskreisen, die sich oft einer ungemein bildhaften Sprache bedienen[5]).

ANMERKUNGEN

[1]) Vgl. den Ausdruck eines Krähenindianers: „... die Schlange war der Vater und der Berufene wurde von ihr an Kindesstatt angenommen (Lowie, S. 333, *Am.*).

[2]) Nach Sternberg kommt eine sexuelle Beziehung zwischen dem Geist und dem Berufenen häufig vor.

[3]) Anschließend berichtet Hallowell von einem Medizinmann, der sich eines Traumes erinnerte, den er als zweijähriges Kind hatte. (Tiefenpsychologisch ist dies bekanntlich sehr wohl möglich.) Träume in früher Kindheit werden als ein besonderes Zeichen der Eignung für den zukünftigen Schamanenberuf angesehen (vgl. Greiling, S. 10 ff.).

[4]) *Yékamus* hat Gusinde mit „Medizinmann" übersetzt; da der Medizinmann aber an dieser Stelle mit unserer Definition des Schamanen übereinstimmt, verstehen wir hier unter *Yékamus* einen Schamanen.

[5]) „Es" hat mich gepackt und „es" überläuft mich kalt, sind derartige Ausdrücke, die Teile des Ichs personifizieren.

LITERATUR

Abkürzungen

UC-PAAE University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology.

AMNH-AP American Museum of Natural History, Anthropological Papers.

Bogoras, W.

1904—09. The Chukchee. 1—3. (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 7.) *Memoir of the American Museum of Natural History, 11.* Leiden-New York.

Bouteiller, Marcelle.

1950. Chamanisme et guérison magique. Presses Universitaires de France.

Czaplicka, M. A.

1914. Aboriginal Siberia. A study in social anthropology. Oxford.

Dixon, Roland B.

1908. Some Aspects of the American shaman. *Journal of American Folklore, 21.*

Greiling, Ursula.

1944. Beitrag zur Psychologie des Schamanismus bei einigen Völkern des nördlichen Asiens und Amerikas. Inaug.-Diss. Berlin.

Gusinde, Martin.

1931—37. Die Feuerland-Indianer. Bd. 1. 2. Wien.

Hallowell, A. Irving.

1942. The Role of conjuring in Saulteaux society. University of Pennsylvania Press.

Hooper, Lucille.

1920. The Cahuilla Indians. *UC-PAAE, 16, 6.*

Jennens, D.

1923. The Life of the Copper Eskimos. *Report of the Canadian Arctic Expedition. Vol. 12.* Ottawa.

Jochelson, W.

1905—08. The Koryak. (The Jesup North Pacific Expedition. Vol 6.) *Memoir of the American Museum of Natural History, 10.* Leiden-New York.

Kirchner, Horst.
1952. Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. *Anthropos. Bd. 47.*
Knoll-Greiling, Ursula.
1950. Die sozial-spychologische Funktion des Schamanen. In: *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Festschr. z. 80. Geburtstag v. Prof. Richard Thurnwald.* Berlin.
Lincoln, J. S.
1935. The Dream in primitive cultures. London.
Lowie, Robert H.
1922. The Religion of the Crow Indians. *AMNH-AP. Vol. 25, part 2.*
Mikhailovsky, V. M.
1895. Shamanism in Siberia and European Russia. *The Journal of the Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland. Vol. 24.*
Nioradze, Georg.
1925. Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart.
Ohlmarks, Ake.
1939. Studien zum Problem des Schamanismus. Lund.
Park, Willard Z.
1938. Shamanism in western North America. Northwestern University.
Radin, Paul.
1911. The Ritual and significance of the Winnebago medicine dance. *Journal of American Folklore 24.*
Radloff, W.
1884. Aus Sibirien. 1. 2. Leipzig.
Rasmussen, Knud.
1922. Grönlandsagen. Berlin.
Širokogorov, S. M.
1935 a. Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. *Baeßler-Archiv. Bd. 18.*
1935 b. Psychomental Complex of the Tungus. London.
Staudenmaier, Ludwig.
1912. Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig.
Sternberg, Leo.
1924. Divine Election in primitive religion. *26e Congrès International des Américanistes,* Göteborg.
Stieda, L.
1887. Das Schamanentum unter den Burjäten. *Globus. Bd. 52.*
Thurnwald, Richard.
1931. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-sozialen Grundlagen, Bd. 1: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. Berlin.

Siegbert Hummel, Leipzig

DIE LAMAISTISCHEN TEMPELFAHNEN UND IHRE BEZIEHUNG ZUM YOGA

Jedes größere Museum für Völkerkunde besitzt in seiner asiatischen Abteilung sogenannte lamaistische, meist tibetische Tempelfahnen (tibet.: *Thang-ka*, auch *Sku-thang* = Bild, auch *Ri-mo* = Malerei), womit ikonographische Malereien gemeint sind. Da es sich hier nicht um eine kunsthistorische Beschreibung dieser für den Lamaismus typischen Bildwerke handeln kann, muß auf die am Schluß angegebene Literatur verwiesen werden. Einleitend sei nur noch gesagt, daß der Begriff ‚Tempelfahne' von jeher irreführend war. Vorschriften über die Masse dieser vornehmlich auf Leinwand unter Verwendung einer Art Leimfarbe gemalten Bildwerke gibt es offenbar nicht; wir kennen Malereien von der Größe einer Streichholzschachtel bis zur Höhe von mehreren Tempelstockwerken. Die beigegebenen Abbildungen sind typisch.

Die fraglichen Bildwerke werden gern als Kultbilder im Sinne von Objekten religiöser Verehrung verstanden. Wenn das auch in gewissem Maße zutrifft, so verfolgen die genannten Malereien doch zuerst eine ganz andere Aufgabe; auch ihre Entstehung, die ikonographische Konzeption, unterscheidet sich in Vielem von der eines Kultbildes bekannter Religionen. Entstehung und Aufgabe sind nur aus dem Yoga (tib.: *Rnal-'byor*) zu verstehen. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich über Yoga zu sprechen. Dieser Heilsweg, der bekanntlich auch im Lamaismus eine große Rolle spielt und in Mi-la-ras-pa, in dessen Lehrer Mar-pa und in den Angehörigen der durch die beiden im 11. Jahrh. gefestigten Schule der Bka-brgyud-pa seine bedeutendsten Vertreter hat, will unter Praktizierung ganz bestimmter Methoden den Menschen zu seinem eigenen Wesenskern zurückführen und darin an den Lebensgrund sinnvoll und ganzheitlich anbinden. Die Überwindung des Selbstischen ist für jede der Yogaarten, die hier nicht alle aufgezählt werden sollen, und die im übrigen nicht immer von einander isoliert werden können, letztes Ziel. Wenn z. B. im Hatha-Yoga das Körperbewußtsein entwickelt wird, so soll gerade dadurch eine absolute Beherrschung der körperlichen Funktionen, insbesondere des Nervensystems ermöglicht werden. Erst wo so über das Instrument des Körpers verfügt werden kann, ist die Beruhigung der die auf das Wesentliche gerichteten Meditationen und Kontemplationen störenden unruhevollen und umschweifenden Denktätigkeit möglich. Eine Analyse der Denkwerkzeuge, die der Beherrschung des Denkapparates dient, um mit seiner Hilfe zu letzten Klarheiten zu kommen, ist dann Aufgabe des Jnâna-Yoga. Immer noch bewegen wir uns dabei erst im Gebiet vorbereitender Übungen, die den Zugang zum großen Ziel der Befreiung unseres Wesens von seinen ichbezogenen Schranken ebnen sollen. Der Zugang selbst fordert die Steigerung unseres Gefühlslebens bis zur Fähigkeit ganzer Hingabe; das aber ist Bhakti-Yoga, für den wiederum die Gegenwart von Jnâna-Yoga heilsam ist, wie für den Brunnen die Einfassung des Brunnenrandes.

Ausgehend von der richtigen Erkenntnis, daß Bilder älter und eindringlicher sind als abstrakte Begriffe, daß mit dem Mittel des Bildes an tiefere Schichten der menschlichen Psyche gerührt wird, daß durch das Bild das Gespräch mit den ältesten Bezirken des seelischen Bereiches, die den ganzheitlichen und kosmischen Zusammenhängen des Menschen näher liegen als die der Begriffswelt, aufgenommen werden kann, daß der Mensch durch das Bild wesentlicher angesprochen wird, hat der Bhakti-Yoga das Bild empfohlen, um daran die absolute Hingabe zu entzünden. Dabei soll sich der den Yoga ausübende Yogî darüber im klaren sein, welches Du, d. h. welche Begegnung mit Du in der Lage ist, gerade ihn in seiner Ganzheit für diese Hingabe aufzurufen. Das ganze Vertrauen gehört im Gebiet des Religiösen der Gottheit, ihr wird auch die absolute Hingabe geschenkt. Nach der Lehre des Yoga ist die Gottheit der vom Gläubigen selbst aus ihm hinausprojizierte Halt seines Wesens. Das Bildwerk, an dem sich die Hingabe zur Überwindung des Selbst entzündet, wird demnach am besten das Bild der vom Gläubigen selbst erwählten Gottheit sein, die, wie schon gesagt, dem Wesen des betreffenden Yogî entspricht und sein eigenes Fundament ist, auf das er sich bei der Hingabe gleichsam nur besinnt. Die Tibeter nennen diese Gottheiten *Yi-dam*, was mit Schutzgott übersetzt wird. Diese Übersetzung entspricht nach dem Gesagten dem Wesen solcher Gottheiten als Halt und Fundament einer Psyche. Die richtige Ableitung dürfte aber in dem zu *Yi-dam* analogen *Thugs-dam* mit der Bedeutung einer kontemplativen Beschwörung einer Gottheit bzw. der Frucht dieses mystischen Aktes (Sâdhana, tib.: *Sgrub-thabs)* zu suchen sein. Gerade aus den ebenfalls Sâdhana genannten Anweisungen für die Bannung von Gottheiten, besonders wo sie mit Schaktismus d. h. mit der Betonung von Muttergottheiten (s. u.) verbunden sind, wird der Bhakti-Yoga auch für den Lamaismus belegt. Es ist uns nunmehr verständlich, wenn der Lamaismus bei der Fülle des Pantheons die individuelle Wahl der persönlichen Gottheit empfiehlt, wenn des öfteren der Lehrer aus intimster Kenntnis seines Schülers diesem helfend seine persönliche Gottheit nennt und damit das Wesen des Schülers umschreibt. Immer wieder hören wir davon, wie der Meister den Schüler dann anleitet, in rechter Kontemplation die Einung mit der selbstgewählten oder zugesprochenen persönlichen Gottheit herbeizuführen, um die Einheit des Selbst mit der Gottheit, um sich selbst zu erkennen. Die wachsende Reife des Menschen nimmt mitunter auch eine Wandlung des Bildes der selbstgewählten Gottheit vor, indem sich diese dem Yogî bei fortgeschrittenen Praktiken und Erfahrungen in veränderten Manifestationen präsentiert. Aber nicht nur die einzelnen Gläubigen, sondern auch die verschiedenen Schulen des Lamaismus, die mit ihren Mitgliedern gleichsam jede für sich ein besonderes Individuum darstellen, haben ihre persönliche Gottheit. Auch das ist bei der Betrachtung von Tempelfahnen in Erwägung zu ziehen und bei ihrer Beurteilung bzw. Deutung zu beachten. So gehört z. B. den reformierten Gelbmützen, den Dge-lugs-pa der schreckliche Vadschrabhairava (tib.: *Rdo-rje-'jigs-byed)*, der schon genannten Bka-brgyud-pa-Schule Samvara (tib.: *Bde-mtschog*), den alten Sa-skya-pa aber der mächtige Vadschrakîla (tib.: *Rdo-rje-phur-bu [pa]*). Ein Angehöriger einer solchen Schule ist demnach außer seinem persönlichen Yi-dam noch dem seiner Schule verbunden.

Die Betrachtung am Bildnis im Bhakti-Yoga ist aber nicht nur eine Besinnung

auf das eigene Wesen und auf die diesem inneliegenden Fähigkeiten, ist nicht nur eine mit solcher Betrachtung verbundene Aktivierung und Entfaltung dieses Besitzes, sondern will darüber hinaus noch die schließliche Überwindung des Selbst als das letzte Ziel des Yoga. In dieser Überwindung schwinden Ich und Du in das übergeordnete Ganze, für das es keine Begriffe mehr gibt, und das man deswegen um der Mitteilung willen mit ‚Leerheit' bezeichnet. Die Betrachtung eines Bildes mit diesem Zwecke der Anbindung des Betrachtenden an das übergeordnete Ganze ist darum echter Yoga, denn Yoga heißt anbinden an den Lebensurgrund, dem auch die tibetische Übersetzung mit *Rnal-'byor* gerecht wird. Die Erkenntnis der Vorstellungen bzw. Bilder als Projektionen von psychischen Inhalten des Mystagogen wird allerdings nicht im Bhakti-Yoga, sondern ist eine Frucht des Râdscha-Yoga, auf den wir in unserer Untersuchung noch eingehen werden. Für den Bhakti-Yoga fehlen derartige Erwägungen; ihm geht es um die gefühlsbetonte Hingabe, und die Bilder, die diesem Yoga angehören, sind mit ihren Ikonen, ihren Gottheiten d. h. ihrem Inhalte nach der geistigen Minne oder dem wilden Rausch rücksichtsloser Selbstaufgabe entsprechend und sollen nunmehr unterstützend verwendet werden.

Die Verschiedenheit einer lamaistischen Ikone vom bloßen Kultbild ist deutlich. Das Bild ist vor allem ein psychologisch ganz individuell fein ausgewogenes Instrument (Yantra). Die damit verbundene Freiheit der Wahl ist einer der vielen Erweise für das großzügige Verständnis des Lamaismus für die feinen psychologischen Zusammenhänge; das aber ist eine Frucht intensivster Yoga-Praxis. Daß die freie individuelle Wahl, die an den Charakter des Wählenden gebunden ist, gewisse Parallelen in der christlichen Ikonographie des griechischen und römischen Katholizismus hat, kann nicht bestritten werden; zweifellos lassen sich für die christliche Mystik die Parallelen auch auf die Bedeutung des religiösen Bildes als Mittel der kontemplativen Besinnung erweitern.

Steht im Zentrum der Theorie für die Überwindung des Selbst das empfangende und mütterliche Weib, wird im Sinne des Bhakti-Yoga die leib-seelische Hingabe an das Weib als Weg zur Einung mit dem Lebensurgrund bejaht, wird der Wesenskern auch des Mannes und darüber hinaus der des ganzen Daseins in allen seinen Entwicklungsweisen in der männlich-weiblichen Polarität gesehen, so wie Schiva im Hinduismus als Ardhanâra auch in der körperlichen Erscheinung doppelgeschlechtlich dargestellt wird oder die Gottheiten im Lamaismus in zärtlichster Umarmung mit ihren Gattinnen, so sprechen wir von Schakti-Yoga. Schakti (tibetisch: *Nus-ma)* bedeutet zunächst soviel wie dynamische Entäußerung und ist somit Wesentliches an dem sich entfaltenden, sich differenzierenden und bewußt werdenden Ureinen. Diese erste Entfaltung gipfelt dann in der allem Weiteren zugrunde liegenden Polarität, in der die ganze Mannigfaltigkeit der Welt der Erscheinungen gezeugt und geboren wird. Die Besinnung auf das Gebärerische sieht die Wirklichkeit und die dynamische Entäußerung, die Schakti, im Bilde des weiblichen Mutterschoßes, des mütterlichen Weibes, der Mahâ-schakti, die sich dann in der geborenen urtümlichen Polarität als männlich-weibliche Zweiheit (Schakta-Schakti) als Ursprung aller weiteren Wesen vorstellt. So kann der Yogî im Schakti-Yoga in jeder ikonographisch gestaltbaren Form des Wirklichen und damit in jeder auch männ-

lichen Gottheit des Pantheons der Schakti begegnen und zu einem weiblich gestalteten Bildnis kommen, er kann aber darin auch die Schakti in ihrer liebenden Vereinigung mit ihrem Gatten finden und sich die betreffende Gottheit somit im Bilde der Vereinigung eines Gottes mit seiner Schakti vorstellen; das gilt auch von der Zweiheit aus Ich und Du, Yogî und Gottheit.

In der Schakti findet der Yogî dann nicht nur zum eigenen Wesenkern, sondern auch zu dem des gesamten Daseins. Der Verdacht des Obszönen fällt für entsprechende lamaistische Bildwerke. Wieweit gerade die geschlechtlich betonten Malereien und natürlich auch die Statuen und Statuetten einem magischen Abwehrzauber dienen, habe ich in einer besonderen Arbeit untersucht. Daß die Aktivierung solcher Abwehr wiederum des Yoga bedarf, konnte ich auch dort eindeutig herausstellen. Nur wird dann nicht über die Entfaltung gewisser Fähigkeiten, die im Mystagogen schlummern, hinausgegangen. Schakti-Yoga im Sinne des großen Zieles von Bhakti-Yoga will noch mehr als bloße Abwehr, er will Überwindung des Drohenden und des Bedrohten zugleich durch die Hingabe an das geliebte Bild des Geliebten, das zur Gottheit erhöht wurde, die heilsam anzubinden vermag und darum zuletzt ein Instrument darstellt und somit zur Methode selbst gehört, eben zu Yoga, so wie sie Eigentum des Yogî ist, der die Methode wie das Instrument meistert. Nach der Lehre des Yoga sind Yogî, Gottheit, Bildnis, Instrument und Methode nichts anderes als Selbstdarstellungen der Ganzheit des Wirklichen schlechthin, sind es und sind es doch wiederum nicht, da diese unaussprechbare, intellektuell unfaßbare und nur im Yoga erlebbare Ganzheit immer wieder durch Bewußtsein von Ich und Du, durch Begriffbildung und Denken in ihrer unverkürzten Entfaltung durchkreuzt wird. Wir verstehen von daher, wenn im Yoga die Bildwerke noch über den Charakter des bloßen Instrumentes hinaus als wirkliche Gegenwart des im Yoga-Ziel Erstrebten, aber als Manifestation in der Ebene des begrenzten Vordergründigen gelten, wie es das betrachtende Ich ebenfalls ist. Erst so wird die Grundlage gegeben, von der aus auch der Yogî die Bildwerke zugleich als Kultbilder religiöser Verehrung freigeben kann, und von der aus ihre kultische Verehrung für ihn eine vollkommene ist, eine Verehrung, die er anerkennt. Das im Bilde Vorgestellte ist eine Realität genau wie die denkerisch intellektuell erfaßten Objekte der Ratio.

Die für Bhakti-Yoga empfohlenen Bilder kann sich der Yogî in verschiedener Weise verschaffen. Entweder greift er auf den ikonographischen Bilderschatz zurück, der bei allen Freiheiten der äußeren Bildgestaltung, z. B. des landschaftlichen Beiwerkes oder der die Ikonen umgebenden historischen Szenerie, für nahezu alle erdenklichen Beziehungen der Psyche, für ihre Potenzen und für die verschiedenen Abstimmungen in der Fülle der Individuen, die als jeweiliger Wesensgrund und Halt als Gottheit projiziert werden, ein Bildnis an die Hand gibt, oder er schafft sich die Ikonen selbst, sei es, daß er vor seinem inneren Auge das entsprechende, im lamaistischen Bilderschatz bereits vorgezeichnete Bild an Hand ganz bestimmter Sâdhanas genannten Anweisungen selbst aufbaut, sei es, daß er als schöpferisch Begnadeter neue, ihm und der gegebenen Situation gemäße Formen schafft.

Was gerade die Freiheit der schöpferischen Entfaltung im Yoga angeht, so bietet

uns die tibetische Kunstgeschichte reichlich Beispiele für Männer, die im Verlauf ihrer mystischen Praktiken bestimmte Gottheiten in ganz neuer Form geschaut haben. Es soll hier nur an den berühmten Sa-skya Pandita Kund-dga-rgyal-mtsan (1181—1252) und seine Vision des Lotusstabträgers (tib,: *Pad-mkhar-chan),* einer Form des Mandschuschrî (tib.: *'Jam-dpal)* erinnert werden. Diese Manifestation hat er, da selbst künstlerisch hoch begabt, in Form eines Fresko in seinem Kloster Sa-skya gestaltet. Es gibt Tempelfahnen, die meist ganz oben oder auch unten in der Mitte der Malerei ein kleines Bild desjenigen Heiligen zeigen, der die auf der Malerei dargestellte Gruppe oder die besondere Art der Manifestation der dargestellten Gottheit erstmalig geschaut hat.

Auch die vom Bhakti-Yoga nur übernommenen Ikonen, sämtliche ikonographischen Darstellungen lamaistischer Tempelfahnen überhaupt, haben eine Schöpfungsgeschichte, die, wenn wir ihr nachgehen, allein vom Yoga her verstanden werden kann. Nur ist der Vorgang der künstlerischen Konzeption sowohl im Nachschaffen bekannter Gottheiten als auch im schöpferischen ungewollten Akt so ganz eigener Art, in so feste, in uralter psychologischer Erfahrung gewordene Geleise gebunden, daß es nicht schwer fällt, den dafür in Frage kommenden Yoga zu erkennen. Selbst wenn in dem Ganzen des Vorganges besonders im Schlußakt der Vereinigung des Schöpfers mit der von ihm geschaffenen Gottheit der Bhakti-Yoga unverkennbar mitspricht, so gehört doch die Schöpfungsgeschichte aller lamaistischen Ikonen dem Râdscha-Yoga an, der auch den genannten Schlußakt durch die Erkenntnis aller Bildwerke als Projektionen psychischer Inhalte bestimmt, ein Charakteristikum, das bei reinem Bhakti-Yoga mit bedingungsloser Hingabe an das geliebte Du fehlen würde.

Sofern im Bhakti-Yoga auf Bilder d. h. Vorstellungen zurückgegriffen wird, die kanonisch bestimmt sind, sofern sich ferner da, wo neue Ikonen geschaffen werden, streng an die Methoden gehalten wird, die auf alten Erfahrungen der Psyche bei der heilsamen Projektion aus dem Schatzhaus ihrer Inhalte erwachsen sind, ist die Vorstellungsfunktion gebändigt; im Râdscha-Yoga geht es, kurz gesagt, eben um die Beherrschung der Funktion unserer Vorstellungen. Dabei soll der Yogî besonders auf die unbewußten Eindrücke achten. Diese müssen ins Bewußtsein gehoben werden. Erst die Kontrolle auch über das Unbewußte gewährleistet den Weg zum Wesenskern aller Dinge. Nach unserer heutigen Einsicht in den Lamaismus können wir annehmen, daß es in ihm da, wo es um den Gebrauch von Ikonen geht, reinen Bhakti-Yoga überhaupt nicht gibt.

Wenn der den Râdscha-Yoga praktizierende Yogî Herr über den sein Inneres wie eine Kamera ununterbrochen durchlaufenden Bildstreifen werden will, muß er versuchen, zu allen diesen Bildern, diesen unruhevollen Vorstellungen in ein klares Verhältnis zu kommen; er muß sie zunächst als ein Du betrachten, das in seinem Hause gleichsam nur Gast ist. Er soll aber noch darüber hinaus dann bald diese immer neu aufquellende Fülle von Bildern als einen leeren Wind verstehen lernen, dessen Geräusch er nur irrtümlich für einen Gast gehalten hat. Er ist sich dabei aus guter psychologischer Erfahrung heraus bewußt, daß es zwecklos und gefährlich ist, die aufquellenden Vorstellungen etwa zu verdrängen. Der Bildstreifen muß an ihm vorüberziehen dürfen, ohne daß ihm widersprochen wird, aber

auch ohne daß er Beachtung findet. Es entsteht dann der berühmte Zustand der Leerheit als Basis für alles weitere Geschehnis und darum auch als Basis für die Ikonenmalerei. Natürlich spielen Übungen des Hatha-Yoga eine große Rolle in der Vorbereitung dieses Zustandes.

Nunmehr, da der Zustand der Leerheit erreicht wurde, ist der Yogî in der Lage, ungestört aus der Schatzkammer seiner Psyche nach Wunsch und Bedarf irgendeinen Eindruck hervorzuholen, eine Vorstellung festzuhalten, worauf er im folgenden seine ganze Aufmerksamkeit richten wird. Dabei ist es ganz gleich, welches Objekt ergriffen werden soll. Die Absicht ist ja nur, an der Einung, die mit diesem Objekt bzw. Vorstellungsbild erstrebt wird, gleichsam beispielhaft vor sich selber zu demonstrieren, daß tatsächlich sämtliche Inhalte des Bildstreifens wie der Beschauer selbst zutiefst eine Entfaltung der unaussprechlichen Einheit sind, die eben um der Mitteilung willen mit ‚Leerheit' bezeichnet wird. Es beginnt mit der Kontemplation auf das ergriffene Objekt der Vorstellung eine Art Liebesspiel mit dem Ziel der Vermählung. Beide Male, bei der Überwindung des unruhevollen Stromes der aufquellenden und immerfort brodelnden Vorstellungen und bei der Verschmelzung mit dem erwählten Du ereignet sich das gleiche unter ganz verschiedenem Verhalten der Psyche. Im ersteren Falle entweichen die Partner und entschwinden, im letzteren nähern sie sich und geben sich einander hin. Erst aus beiden Phasen wird das Liebesspiel der Psyche ein vollkommenes, und wir wissen, daß der zweite Akt nicht ohne Bhakti ist, daß eben dieser zweite Akt des Bildes bedarf, und daß mit dem Mittel des Bildes, wo es um die Ganzheit des Menschen geht, intensiver, umfassender und nachhaltiger erreicht wird, was erstrebt war. Das hat auch der Râdscha-Yoga erkannt und hat darum das Bild unter die wichtigsten Mittel seiner Methode aufgenommen.

Wenn wir nunmehr die Entstehung eines Bildes, das von Brokat umsäumt als Tempelfahne bezeichnet wird, beschreiben, so sind wir uns selbstverständlich bewußt, daß die Malereien, die wir in unseren Sammlungen besitzen, wenigstens zum größten Teil Wiederholungen der einmal geschaffenen und kanonisierten Ikonen sind, die oft unter Verwendung von Schablonen gemalt werden, und daß selbst da, wo sie eigene künstlerische Schöpfungen von großer Qualität darstellen, bei aller Freiheit in der Gestaltung des Beiwerkes, in der Art der Formgebung oder der Farbklänge keine Frucht einer Meditation vorliegt. Auch die Anordnung und Gruppierung mehrerer Ikonen auf einem Bilde ist häufig Konstruktion unter Kenntnis der im Pantheon zulässigen Beziehungen der Gottheiten untereinander, obwohl gerade die Zusammenordnung von mehreren Gottheiten zu einem Bildganzen, wenn sie innere, organische Beziehungen betont, gegen die rein intellektuelle Konstruktion sehr empfindlich ist. Die Bilder wirken, wenn man sich einige Kenntnis und etwas Einsicht in die lamaistische Ikonographie erworben hat, sofort leblos und schal. Die Zuordnung mehrerer Ikonen zu einem in sich geschlossenen Bildganzen mit organischen Beziehungen der Bildglieder will möglichst im Sinne eines Mandala (tib.: *Dkyil-'khor*) geschehen, d. h. um ein Zentrum gruppieren sich die Bildglieder so, daß sie meist auf konzentrischen Kreisen Emanationen dieses Zentrums darstellen. Im Zentrum selbst kann eine Gottheit in ikonographischer Gestalt stehen oder nur in Form ihrer Keimsilbe, was im Mantra-Yoga bevorzugt wird,

oder auch vertreten durch eines ihrer Symbole. Die Gottheiten, die auf den gedachten konzentrischen Kreisen um den Kern des Mandala gruppiert sind oder in den vier Ecken des Bildes als den vier Himmelsrichtungen stehen, um nur einige der wichtigsten Ordnungen von Mandalas herauszugreifen, sind entweder offensichtlich die zentrale Gestalt selbst in ihren verschiedenen Funktionen, oder die Funktionen der im Zentrum des Mandala manifestierten Wirklichkeit erweisen sich dem flüchtigen Beschauer in ikonographisch von der zentralen Gestalt sehr verschiedenen Formen wie gesonderte selbständige Gottheiten. Neue Mandalas zu schaffen verlangt tiefe Einsichten in das Gefüge des Pantheons und setzt eine mystische Schau im Vollzug von Yogapraktiken voraus, wenn die Ordnung des Bildes tatsächlich eine vom Zentrum aus wachstümlich organische sein soll. Über das empfindliche, höchst seltsame und interessante Wesen der Mandalas ist in der angegebenen Literatur bis ins einzelne nachzulesen.

Wenn wir auch immer wieder von der Möglichkeit sprechen, im Yoga neue Ikonen zu schauen, so kann doch die Bindung an die kanonisch festgelegte Ikonographie nicht genug betont werden. Auch ein schöpferischer Akt ist beim Aufbau neuer Mandalas oder neuer Manifestationen einer Gottheit an die Verwendung von Bildgliedern gebunden, die gleichsam eine ausgereifte Formelsprache darstellen. Wenn ferner die Bildglieder eines Mandala, und das gilt von jeder ikonographischen Malerei überhaupt, in sich selbst genügsam und zu eigenem Leben mündig sind, so bedeutet doch das Bildganze deswegen noch nicht, wie H. Zimmer (in „Kunstform und Yoga") meint, ein „Symbol-Mosaik". Wenn auch die Beziehung zwischen den Bildgliedern nicht künstlerisch, nicht ästhetisch bestimmt ist, so verweist doch jeder Teil auf die anderen Teile und auf das Ganze. Gewiß sind die den Organismus als Ganzes bestimmenden Faktoren wesentlich ins Hintergründige verlagert und nur im Yoga absolut durchschaubar, aber schon dem flüchtig Eingeweihten, der nur intellektuell etwas von der Bedeutung der ikonographischen Formen und Gestalten versteht, wird die Bezogenheit der Bildglieder und das darin bestehende Ganze sichtbar.

Die Möglichkeiten künstlerischer Gestaltung sind trotz der unabänderlichen und höchstens in der Vision des Yoga erweiterten Grenzen ikonographischer Bestimmung der Farben und Formen so reich, daß die Forderungen nach Harmonie im Bereich des Gestalterischen nicht verletzt zu werden brauchen. Zwischenglieder von nicht ikonographisch festgelegtem, dazu farbigem Beiwerk und Nuancen in der Abstimmung der ikonographisch gebundenen Bewegungen, Haltungen und Farben, sowie die Art der Modellierung und Linienführung geben dem Künstler ein großes Feld reicher und intensiver Betätigung. Trotzdem aber ist jede Geste und jede Haltung der göttlichen, ikonographischen Gestalten, wenn sie auch der Sphäre menschlichen Gebarens angehört, ganz zum Ausdruck ewiger Wahrheiten erhoben, ist frei von bedeutungslosen Begründungen dem Wesensgrund nahe und von diesem her gestaltet, so daß es dem Yogî in der Schau des Yoga möglich ist, daran zum Überpersönlichen, zum Alleinen und Urgründigen hinzufinden; man denke beispielsweise an die Darstellungen liebender leib-seelischer Vereinigung eines Gottes mit einer Schakti. Selbst die Proportionen der Gestalten, die bis ins kleinste kanonisch festgelegt sind, heben die Ikonen über alle Vorstellungen im Raum,

über den Eindruck von irgendwelcher Größe hinaus zum vordergründigen Symbol des weder an Zeit noch an Raum gebundenen Zieles aller Yogapraktiken. Niemals sind auch die Freiheiten bei der Betätigung im Felde ästhetischer, künstlerischer Gesetzmäßigkeiten ohne die Bindung an die Erfahrungen der inneren, vom Yoga her bestimmten Schau. Hier verweise ich auf die feinen Untersuchungen H. Zimmers (1. c.).

Wir nehmen jetzt an, ein Mandala oder das Bildnis einer Gottheit oder einer Gruppe von Angehörigen des Pantheons sei das Ergebnis einer vollzogenen Übung etwa des Râdscha-Yoga und würde erstmalig konzipiert; es handle sich vielleicht um eine bisher noch nicht bekannte Manifestation der erlösenden mütterlichen Târâ (tib.: *Sgrol-ma*, sprich Dolma) oder auch nur um den im Yoga vollzogenen Aufbau einer bereits bekannten und wiederholt dargestellten Form einer Gottheit, also um ein echtes Nacherleben und Nachschaffen. Nachdem der Strom der Eindrücke und Bilder zur Ruhe gekommen ist, und sich der Yogî auf eine ganz bestimmte Vorstellung als besondere Manifestation des unaussprechbaren Ureinen zubereitet hat, die er zur Gottheit erheben will, entsteht aus der Leerheit eine freischwebende Lotusblüte als Symbol des empfangenden weiblichen Mutterschoßes, in den sich eine schöpferische männliche Sonnenscheibe senkt. Bei manchen Praktiken werden zuvor Laute gehört, die sich dann in Lotusblüte und Sonnenscheibe wandeln. Es gibt Yoga-Übungen, die sich ganz auf derartige hintergründige Laute konzentrieren, und für die alles Wesen in bestimmte geistige Klänge verfaßt ist. Die Unterscheidung von roter Sonnen- und weißer Mondscheibe dürfte verhältnismäßig späten Ursprunges sein und nicht den Yogapraktiken, sondern einer intellektuellen Reflektion mit dem Hang zur Spezifizierung entstammen. Auf dem Podium von Blüte und Scheibe entsteht nunmehr das ikonographische Bild der Gottheit aus einem für die betreffende Gottheit zuständigen Lautkeim, der gleichsam die Fülle der hintergründigen Essenz einer sich vordergründig verwirklichenden Seinsweise und das erste Stadium in der Entfaltung des letzten Einen in das Mannigfaltige, die Verbindung zwischen dem Einen, dem Urgund des Mannigfaltigen und einem vordergründigen, ausgeprägt gestalteten Glied des Vielen als der Entfaltung des Einen darstellt. Die besondere meditative Besinnung auf den Lautkeim (Bîdscha, tib.: *Yi-ge)*, auf gesprochene Formeln (Mantra, tib.: *Sngags)* und geschriebene Bannsprüche (Dhâranî, tib.: *Gzungs)*, oft nur, um sich gleichsam an Konzentrationshilfen die erwünschte Ausrichtung zu geben, spielt als Mantra-Yoga im Lamaismus und dort wie der Schakti-Yoga besonders im Vadschrayâna eine bedeutende Rolle, und wir sehen auch hier wieder, wie sich die verschiedensten Arten und Untergruppen von Yogapraktiken durchdringen, wie sie beim Werden der ikonographischen Bildwerke mitsprechen. Das Vadschrayâna (tib.: *Rdo-rje-theg-pa*), das ‚Donnerkeilfahrzeug' im allgemeinen, und das Schaktiyâna sowie das Mantrayâna im besonderen haben eine ganz auffällig eigene Bildgestaltung und sind für den größten Teil der tibetischen Bildwerke bestimmend.

Haben wir es bei einer Malerei mit einem Mandala im Sinne einer konzentrisch angeordneten Gruppe von Gottheiten zu tun, so lösen sich bei der Entstehung des Bildes im Yoga bald aus der zentralen Gottheit vor dem geistigen Auge des Yogî weitere Ikonen, eben die Emanationen heraus, die, weil sie in der Brust der zen-

tralen Figur ihren Sitz haben, so wie diese Gottheit nach der Lehre des Lamaismus der Brust des Mystagogen entsprungen ist, auch ‚Phantome der Brust' (tib.: *Thugs-kyi-sprul-pa)* genannt werden. An der Stelle, wo der Figur die Emanation entspringt, entsteht wiederum die für die Emanation lebenswichtige Keimsilbe. Der Verwirklichung einer Emanation als ikonographische Gestalt bei der Geburt aus der Brust des Yogî geht ein Lichtstrahl voran, durch den die Emanation mit dem Emanationsherd, die Gestalt mit ihrer Keimsilbe verbunden ist. Ähnliches zeigen mitunter lamaistische Bildwerke, wenn Bildglieder durch nabelschnurähnliche Bänder, wie sie uns aus der Parapsychologie bekannt sind, untereinander verknüpft werden; J. Bacot hat in seinem bekannten Buche „Kunstgewerbe in Tibet" (Wasmuth-Berlin, o. J.) auf Tafel XXVIII ein schönes Beispiel abgebildet. Der in der Meditation vollzogene Aufbau sowie die Emanationsvorgänge sind noch weit komplizierterer Art, als im Rahmen dieser Abhandlung beschrieben werden kann; es muß hier wieder auf die beigefügten Literaturangaben verwiesen werden.

Sehen wir uns die sogenannten Tempelfahnen an, so entdecken wir bei genügendem Abstand vom Bilde, wie die Bildgruppe gleichsam im leeren Raume schwebt, während das irdische Beiwerk weit darunter liegt und diesen Raum trägt, und wir sehen unter jeder der Gottheiten die Lotusblüte, die aus dem leeren Raum aufgesprungen, von der zeugenden Scheibe befruchtet ihre Frucht im Raume hält.

Es kommt nun darauf an, die Gottheiten auf den Tempelfahnen d. h. die Ikonen richtig zu deuten. Im Râdscha-Yoga kann sich der Yogî auf jede beliebige Vorstellung, auf jedes beliebige und noch so profane Objekt konzentrieren. Wir könnten uns theoretisch ein Mandala denken, das für alles, was nur irgendwie existiert, einen Ort hat. Bekanntlich kann von jeder Stelle des Mandala aus, von jedem Glied seines Organismus der direkte Weg zum Zentrum angetreten werden, dabei gilt jedes der Glieder genauso für eine Manifestation des Zentrums wie die Gesamtheit aller Teile des Mandala. Die kontemplative Vereinigung des Yogî, der selbst zum großen kosmischen Mandala gehört, mit irgend einem Objekt muß am Ende stets zur Überwindung von Ich und Du führen d. h. zur alles umfassenden Einheit, die mit ‚Leerheit' bezeichnet wird, und die das Zentrum des Mandala ausmacht, von dem alle Glieder emanieren. Aber nicht nur alle duhaften Objekte, sondern auch alle Potenzen des Yogî können auf ein gedachtes Mandala oder auch als Einzelerscheinungen projiziert werden und erhalten dann jeweils eine Gestalt, für die der reiche Schatz ikonographischer Bilder verwendet wird. Da wir uns in dieser Abhandlung auf Objekte der religiösen Malerei beschränken, ergibt sich, daß dem Yogî des Râdscha-Yoga die Ikonen typisierte Projektionen von Bewußtseinsinhalten und Vorstellungen sind, und daß die Schöpfungsgeschichte der Ikonen auch so zu verstehen ist.

In der Technik des Yoga können, wie schon gesagt, die gewollten Projektionen wiederum auch erst durch entsprechende Malereien als Hilfsmittel im Ablauf der Übung angeregt und in Gang gebracht werden, und das ist der eigentliche Zweck der betreffenden Bilder, deren Wesen sich eben nicht als Ausdruck einer Art Abreaktion eines gestalterischen oder gar schöpferischen Bedürfnisses erklären läßt. Wie für den Bhakti-Yoga sind auch für den Râdscha-Yoga die sogenannten Tempelfahnen technische Hilfsmittel.

Mit der genannten Projektion als Ergebnis der Konzentration auf irgend ein Glied des die Psyche durchlaufenden Bildstreifens gibt sich der Yogî noch nicht zufrieden. Der zweite Akt des Liebesspieles, von dem wir sprachen, ist jetzt eingeleitet. Es geht nunmehr um die Entthronung des Selbstbewußtseins, um die auch für den Bhakti-Yoga so wichtige Vereinigung mit dem Abgebildeten, die in der Überwindung von Ich und Du in das Jenseits des Bewußten und des Unbewußten gipfelt. Zu diesem Zweck wird im Râdscha-Yoga das Objekt der Konzentration in einer Art Kreisbewegung umwandert. Wir kennen das von der im Lamaismus üblichen Umgehung (tib.: *Skor-ba*) heiliger Bezirke, die eben einen besonderen Kontakt des Gläubigen mit dem Umwandelten herstellen will. Das umkreiste Objekt wird dabei zum Mandala, wenn es auch als Objekt oder als Gottheit selbst Glied eines Mandala ist oder sein kann. Sein Mandalacharakter wird noch deutlicher, wenn der Yogî nach der ‚Umkreisung' meditativ in das Zentrum des Objektes seiner Konzentration eindringen will, um dort die Einung zu vollziehen, so wie man nach der Umkreisung einer heiligen Stätte diese betritt. Von hier aus erklärt sich rein äußerlich gesehen, die Anlage der Tempelfahnen, die Aufordnung ihrer Bildglieder, die gleichsam ein Umkreisen der zentralen Gottheit gestatten, dem selbst noch die das Zentrum umlagernden Nebengestalten unterstützend zu Hilfe kommen, indem sie auf die zentrale Gottheit verweisen. Das mystische Eindringen in das Objekt der Konzentration wird erst vollkommen, wenn sich die Meditation zur Kontemplation wandelt, d. h. wenn die Verschmelzung so innig wird, daß der Yogî, wenn das Objekt der Kontemplation z. B. eine Ikone ist, den Körper der Gottheit als den seinigen spürt und sich schließlich in seinem ganzen Wesen als jene Gottheit weiß. Nunmehr gilt es, diese Einheit aus Yogî und Gottheit, diese neue Gestalt, als die sich der Yogî erlebt, zu weiten, bis sie schließlich das gesamte Sein erfüllt; diese Weitung ist jener Zustand der Liebenden, in dem alles um sie herum fällt, bis für sie nur noch sie allein da sind. Bald schwinden dann auch noch die letzten Bewußtseinsinhalte, die Gestalt selbst versinkt ins Gestaltlose, das Wesen ins Wesenlose. Und wieder ist es der äußere Bildaufbau der lamaistischen Malereien, der auch diesen umgekehrten Weg, den vom Zentrum des Bildes zur Peripherie, vorzeichnet, indem sich die um das Zentrum gruppierten Bildglieder als dessen Emanationen kundtun. In den Anweisungen zur Bannung von Gottheiten, den Sâdhanas (tib.: *Sgrub-thabs)* wird der Bannende immer wieder angewiesen, sich am Schluß der Riten mit der gebannten Gottheit zu vereinen und die genannte Weitung vorzunehmen. Manchmal wird dabei empfohlen, die Gottheit in sich aufzunehmen, sie gleichsam anzuziehen. Wir wissen von Yoga-Übungen, bei denen der gleiche Effekt dadurch erreicht wird, daß sich der betrachtende Yogî als Spiegelung der auf der Malerei dargestellten Gottheit weiß und diese wieder als Spiegelung des All betrachtet.

DIE BILDER

Phot. 13 (Museum für Völkerkunde-Leipzig. OAs 15464, Malerei auf Leinwand, 25×33,5 cm).

Im Zentrum des Bildes auf der roten Sonnenscheibe im vielfarbigen Lotus führt der schreckliche Vadschrakîla (tib.: *Rdo-rje-phur-bu [pa]*) mit seiner Schakti im

Rausch der geschlechtlichen Vereinigung seinen dämonischen Tanz auf. Der zeugende Gott ist wie seine Schakti d. h. seine eigene Manifestation im weiblich-empfangenden Wesen, mit der zusammen die in Vadschrakîla geäußerte dynamische Polarität des Wirklichen erst voll zur Entfaltung kommt, von grüner Körperfarbe. Grün gilt wie das häufigere Blau für die Körperfarbe von Gottheiten als Zeichen furchtbar bewegter, wilder Manifestationen. A. Grünwedel („Mythologie des Buddhismus", Leipzig 1900) hält das tibetische *ljang* (als Grün) für eine Deutung der Hautfarbe der Hindû auf Grund einer ungenauen Übersetzung; hierher würde dann auch die Grüne-Târâ gehören, die der Tradition nach die dunkelhäutige nepâlesische Gemahlin des berühmten tibetischen Königs Srong-bdsan-sgam-po (7. Jahrh.) war.

Der Vadschrakîla unseres Bildes hat drei Köpfe (weiß, grün, rot), trägt das Schädeldiadem und die Ketten aus Menschenschädeln und blutigen Menschenköpfen. Das eine Händepaar hält auf dem Rücken der Gattin den Phur-bu (sanskrit: *Kila*) mit dem Donnerkeilgriff (skr.: *Vadschra*, tib.: *Rdo-rje*), wovon der Name des Gottes herrührt. Dieses Ritualinstrument ist zum Niederstechen der Dämonen bestimmt und wird noch heute im Lamaismus bei tantrischen Riten verwendet. In einem weiteren Händepaar hält die Gottheit den Rdo-rje und den Khatvânga-Stab mit dem Dreizack an der Spitze (tib.: *Kha-tvang-rdse-gsum*), den der berühmte tantrische Magier Padmasambhava im 8. Jahrh. in Tibet eingeführt hat; in diesem Stab verbirgt sich das Zeichen Schivas. Die drei Zacken werden auch als Phallus in der Yoni gedeutet und kommen in Indien noch als Sektenzeichen vor. In einer fünften Hand hält Vadschrakîla wiederum den Rdo-rje, während von der erhobenen sechsten Flammen auslodern. Auch der Rdo-rje dürfte ursprünglich phallische Bedeutung haben und wird noch heute meist zur Glocke gebraucht, der sicherlich die Bedeutung der Yoni zukommt. Die Schakti des Gottes hält in zwei Händen den Khatvânga und die blutgefüllte Schädelschale (skr.: *Kapâla*, tib.: *Thod-khrag);* ihre Haare sind wie die ihres Gatten ein loderndes Flammenmeer. Die niedergeworfenen Feinde werden im wilden Tanz zertreten. Fußsohlen und Handflächen der Gottheit sind vom Blut der Besiegten gerötet. Blutige Menschen- und Tierhäute sind die Kleidung des vorwiegend nackten Paares, das von einer riesigen Flammengloriole umgeben ist, die aus der Lotusblüte ausbricht.

Im Pantheon gehört Vadschrakîla, wie in „Geheimnisse tibet. Malereien" weiter ausgeführt werden konnte, zu Atschala (japan.: *Fudô*) mit besonderen Beziehungen zu Mahâkâla, einer Form des Schiva. Für Atschala sprechen die Flügel der Gottheit, da Atschala eine besondere Form des berühmten Garuda ist (tib. *Khyung*). Dieser Garuda, dieser fruchtbare und doch zerstörerische Sonnenvogel, wird als Bild des fruchtbar-zerstörerischen Wesens des Wirklichen besonders von der alten, in vielen Zügen vorbuddhistischen Bon-Religion Tibets verehrt. Die ebenfalls sehr alten nichtreformierten Schulen des Lamaismus, die sogenannten Rotmützen, die vieles aus der Bon-Religion übernommen haben, bevorzugen geflügelte Gottheiten. Geflügelte Wesen sind fast stets ein Zeichen dafür, daß wir es mit einer Rotmützenmalerei zu tun haben. Vadschrakîla, der noch heute der Yi-dam (s. o.) der nichtreformierten tibetischen Rnjing-ma-pa Schule und der ebenfalls sehr alten Sa-skya-pa (s. o.) ist, gilt als eine Emanation des Âdibuddha (= Urbuddha), des

Vadschrasatva, einer Weise des unaussprechlichen Ureinen und damit des Emanationszentrums für das gesamte Pantheon, das in diesem Falle als Gottheit (Vadschrasatva) mit Donnerkeil und Glocke dargestellt wird, um die Polarität des Wirklichen zu dokumentieren, von der die männlich-weibliche, fruchtbar-zeugend-empfangende Hingabe im Vadschrayâna als machtvoller Ausdruck gilt, der hier auf der Lotusblüte aus der Leerheit als Zentrum unserer Malerei aufbricht.

Es ist sicher, daß unsere Malerei in das Vadschrayâna gehört, in das sogenannte Donnerkeilfahrzeug innerhalb des Mahâyâna-Buddhismus, für das der phallische Rdo-rje (Donnerkeil, skr. *Vadschra*) von jeher vornehmstes Symbol war, daß die Malerei ferner für ein gutes Beispiel eines im Schakti-Yoga gültigen Bildes anzusehen ist. Ein sicherer Beweis für die Deutung wird auch mit dem dämonischen, dunkelrotbraunen Weib in der unteren Bildmitte gegeben, das in einer Gloriole aus Rauch, mit Menschenknochenschmuck behangen, in der Rechten eine Kinderleiche schwingt, während es in der Linken ein blutiges Menschenherz hält, um es zu verzehren. Die Gewandung sowie das schwarze Gewölk wie auch die dunkle Hautfarbe verweisen das dämonische Weib in die Umgebung des Mahâkâla, wofür auch die Kinderleiche spricht, die bekanntlich für den Totengott Yama, den Sohn des Mahâkâla, bezeichnend ist.

Alle Schrecknisse des Bildes verschwinden in der Kontemplation vor den Augen des Yogî. Die dunkle, undurchdringliche düstere Farbe der Gottheit beginnt prachtvoll zu leuchten, ihr Diadem und ihr Schmuck wandelt sich zu einem Licht ähnlich dem der Sterne des Nachthimmels, der, wenn wir aus dem künstlich erhellten Raum eines Hauses hinaustreten, zunächst nichts als feindliche Dunkelheit zu sein scheint. Die Schakti, eine Form der blutdürstigen Kâli, der Gattin des Schiva, wird zum unergründlichen Schoß der Mütterlichkeit und ihr grausames Antlitz und ihr gräßlicher Schmuck zur Maske ihrer unerschöpflichen Güte, die nur den Ungläubigen schreckt. Der tantrische Tanz der Gottheiten wird zum Maskenspiel. Und der Yogî nähert sich voll Vertrauen dem erst so abweisenden Bild des Lebens, um sein Ich daran zu vergeben, bis er wie die Schakti mit der Gottheit vereint in die Lotusblüte hineinschwindet, und bis auch diese sich schließlich in die Leerheit verflüchtigt, aus der sie aufgesprungen war.

Das Bild ist ein Mandala. Die zentrale Gottheit, aufgebrochen im Leeren, erfüllt das Weltall, d. h. die in ihr manifestierte fruchtbar-zerstörerische Macht durchdringt das gesamte Dasein. Viermal tritt eine vereinfachte Form des Vadschrakîla aus dem zentralen Bild heraus; jedesmal rückt diese in eine der vier Himmelsrichtungen, in den Händen die zerstörerischen Waffen. Die Körperfarbe ist verschieden. Rechts oben im Bilde, dem Ort für den Norden, grün, links oben im Westen rot, links unten gelb im Süden und rechts unten weiß als Zeichen für den Osten. Während die orthodoxe Farbgebung den Osten blau wiedergibt, ist Weiß ein Zeichen für die sogenannte Rotmützenschule (vgl. „Lamaistische Studien").

Die vier Entfaltungen in ihrer vereinfachten Form sind vom Leibe abwärts von Dolchgestalt (tib.: *Phur-bu*), um so von dem Dolchwesen des Gottes zu zeugen. Wir wissen, daß auch noch andere lamaistische Gottheiten, bes. Hayagrîva (tib.: *Rta-mgrin)* und seltener auch Mahâkâla (tib.: *Mgon-po)* in Dolchgestalt vorkommen. Im Dolch dürften noch andere Bedeutungen als die des Todes zu suchen sein. Wahr-

scheinlich spielt eine phallische Sinngebung eine große Rolle, wie der Verfasser in einer besonderen Arbeit („Der lamaistische Ritualdolch und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen", in „Asiatische Studien", Bern 1952) untersuchen konnte. Interessant sind die Formeln, die auf der Rückseite der Malerei immer da, wo die Vorderseite eine Ikone zeigt, angebracht wurden, und die unter gewissen Riten der Belebung des Bildes dienen sollen. Sie bannen das Wesen der betreffenden Gottheiten in das Bild; in Wirklichkeit sind sie jedoch wieder nur Meditationshilfen. Diese Formeln wurden auf unserem Bilde in Dolchform angeordnet (vgl. hierzu „Geheimn. tib. Malereien"). Die Rückseite des Bildes weist also nach dem, was wir über die Keimsilben, Formeln und Bannsprüche sagten, auf die unternommene Aktivierung des Dolchwesens unter Anwendung magischer Mittel, indem durch die Besinnung an den Formeln die im Yogî schlummernde Potenz, die als Vadschrakîla projiziert werden soll, aufgerufen wird.

In der oberen Bildmitte schwebt der Heilige, dem die Bannung bzw. Projizierung des Vadschrakîla in dieser Mandalaanordnung erstmalig gelungen ist.

Phot. 14 (Museum für Völkerkunde, Leipzig, OAs 6873, Malerei auf Leinwand, 44×66 cm).

Diese Malerei ist ebenfalls ein Mandala und gehört zu einer Gruppe von drei Bildern mit Darstellungen des Mandschuschrî. Getragen von einem altarähnlichen Unterbau sitzt in der Lotusblüte Mandschuschrî (tib.: *'Jam-dpal)*, die Verkörperung der alles durchdringenden Erkenntnis. In der Rechten schwingt der Gott ein Schwert als Symbol der alles unterscheidenden Weisheit, in der Linken hält er eine Lotusblüte, auf der die berühmte Pradschnâ-paramitâ ruht. Dieses Buch enthält bekanntlich die Lehre von dem durch Mandschuschrî geförderten erlösenden Wissen. Der Körper der Gottheit ist golden und von einer blauen, orange geränderten Körpergloriole sowie einer grünen Kopfgloriole umgeben (vgl. „Die Gloriolen in der lamaist. Malerei", s. Lit.-Nachw.). Durch die grüne Kopfgloriole wird angedeutet, daß die Gottheit den Gläubigen in der kontemplativen Besinnung zur Leerheit erheben soll, denn Grün bezeichnet die Leerheit. Wir haben es mit einem Bilde zu tun, das für den Râdscha-Yoga geeignet ist und möglicherweise diesem seine Entstehung verdankt. Wahrscheinlich aber gehört es noch eher zum Jnâna-Yoga, der im Mittel des Denkens zu letzten Klarheiten kommen will. Das Bild hat starke Züge gedanklicher Konstruktion, ist ziemlich abstrakt und entbehrt der Glut, Dynamik und verschwendenden Hingabe der vorigen Malerei, die in vielem vom Bhakti-Yoga bestimmt ist, ohne den Schakti-Yoga nicht sein kann. Wenn die Tempelfahne mit Mandschuschrî tatsächlich einer echten Vision entstammen sollte, was durchaus möglich ist, dann verdankt diese ihre Entstehung dem Râdscha-Yoga. Die Gloriolen des Mandschuschrî werden auf unserem Bilde von einem Kranz aus Blüten und heiligen Symbolen umgeben. Darunter finden sich der Garuda mit personifizierten Nâgas, den vom Sonnenvogel bedrohten Schlangengottheiten und Vertretern des Dunklen. Auch das Fabeltier Makara (tib.: *Tschu-srin*), das Wunschpferd (tib.: *Rlung-rta)*, Indras Elefant (tib.: *Glang-po)* als Zeichen der Souveränität und himmlische Musikanten (Kinnaras) sind in diesem Blütenkranz versammelt. Von der zentralen Gottheit emanieren mandalahaft sechzig ihrer

Gestalten. Das Ganze schwebt im leeren Raum über einer Landschaft, auf der in der unteren Bildmitte ein Heiliger der Dge-lugs-pa, der reformierten Schule, mit der typischen gelben Mütze zu sehen ist. Der Gesamtcharakter des Bildes ist gleichsam mehr theologisch und weniger mystisch-magisch und entspricht auch darin der sogenannten Gelbmützenschule, deren Gründer Bdsong-kha-pa (Tsongkapa, geb. um 1355) u. a. als Inkarnation des Mandschuschrî gilt. Der Heilige auf unserer Malerei ist Lalitavadschra (tib.: *Rje-lchang-skya-rol-pai-rdo-rje)*, die 15. Inkarnation des Großlama von Peking, die im Anfang des 18. Jahrhunderts lebte. Die Attribute Buch und Schwert sind die des Mandschuschrî; damit wird zweifellos Lalitavadschra als eine Inkarnation des Mandschuschrî vorgestellt, wenn auch nach Grünwedels Angaben (in E. Pander: „Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu", Berlin 1890) der Großlama von Peking als Inkarnation des Samvara angesehen wird. Samvara steht in engster organischer Beziehung zu Mandschuschrî (vgl. „Lamaist. Studien"). Das Bild dürfte nicht lange nach dem Tode des Lalitavadschra entstanden sein und ist besonders in der Farbgebung typisch für lamaistische Malereien chinesischer Schule jener Zeit.

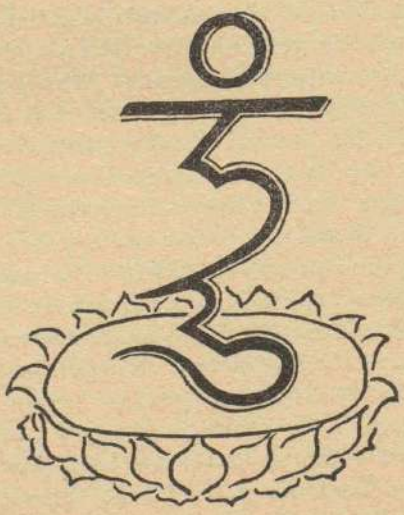


Fig. 1 (Skizze des Verfassers).

Es handelt sich hier um die berühmte Keimsilbe Hûm in tibetischer Schreibung. Auf einem Bilde des Nationalmuseums-Stockholm aus einer Reihe von Darstellungen aus dem Leben des bedeutenden tibetischen Yogî und Dichters Mi-la-ras-pa (s. o.) läßt der Lehrer des Mi-la-ras-pa, der als Übersetzer viel gerühmte Mar-pa, vor dem Auge seines Schülers eine im Yoga vollzogene Projektion erscheinen, die aus mehreren für Mar-pa bedeutungsvollen Gottheiten besteht; darunter findet sich auch die Silbe Hûm (Die Reproduktion des Bildes mit dem zugehörigen Aufsatz von T. Schmid „The Life of Milaraspa in a Picture Series" findet sich in

„Ethnos", Stockholm 1950, 1—2). Die Keimsilbe Hûm erscheint, wenn sich aus ihr die Gottheit entwickelt hat, wieder in der Gegend des Herzens der betreffenden Gottheit als Ort für weitere Inkarnationen.

Unsere kurze Darstellung hat gezeigt, welche Bedeutung einer Kenntnis der Zusammenhänge lamaistischer Ikonographie mit den Yogapraktiken bei der Beurteilung sogenannter Tempelfahnen beizumessen ist; das bezieht sich nicht nur auf den religiösen Sinngehalt, sondern auch auf das äußere Bildgefüge der betreffenden Malereien, die zugleich als bedeutsame Zeugen der hinduistischen und buddhistischen Psychologie anzusehen sind. Es ist zu erwarten, daß eine ganze Reihe wichtigter Probleme der indischen und zentralasiatischen Religionswissenschaft, Philosophie, Psychologie und Kunstgeschichte an den Tempelfahnen aufgehellt werden, was zum Teil schon geschehen konnte, wie aus der angegebenen Literatur zu ersehen ist.

LITERATUR ZU DEN BEHANDELTEN PROBLEMEN:

J. M. Spath: „Yoga-Wege der Befreiung". Zürich 1951.
H. Zimmer: „Kunstform und Yoga". Berlin 1926.

Vom Verfasser:

„Elemente der tibetischen Kunst". Leipzig 1949.
„Geheimnisse tibetischer Malereien". Leipzig 1949.
„Lamaistische Studien" („Geheimn. tib. Malereien" Bd. II). Leipzig 1950.
„Die Gloriolen in der lamaistischen Malerei" (in *Asiatische Studien*, Bern 1950, 1—4).
„Bildwerke lamaistischer Gottheiten als Abwehrzauber" (in *Sinologica*. Basel 1952).
„Der lamaistische Ritualdolch und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen" (in „Asiatische Studien", Bern 1952).
„Erläuterungen zum Kundalinî-Yoga" (in *Psyche*, Stuttgart 1951, 3).
„Das Paradoxe in der Theorie des Kundalinî-Yoga" (in *Psyche*, Stuttgart 1951, 6).
„Die Lamapagode als psychologisches Diagramm" (in *Psyche*, Stuttgart 1952, 10).
Besprechung von J. M. Spath's „Yoga-Wege der Befreiung" (in *Psyche*, Stuttgart 1952).
Besprechung von Suzuki's „Die große Befreiung" (in *Psyche*, Stuttgart 1951, 4).
„Geschichte der tibetischen Kunst" (Druck in Vorbereitung).

Wilfried Nölle, Tübingen

EIN TIBETISCHES WUNSCHGEBET

(Herrn W. A. Unkrig zum Dank)

In den Jahrhunderten seit dem Eingehen des Buddha in das Nirvana in Kushinagara im Himalaya-Gebiet (480 v. Chr.) bildete sich seine Lehre von der Befreiung des Menschen in vieler Hinsicht um. Aus dem abstrakten, einen Gott nicht kennenden System des Stifters, das durch dessen Schüler über die ganze indische Halbinsel verbreitet und bis nach Ceylon, Burma, Nepal und dem Fernen Osten getragen wurde, entwickelte sich im Punjab, in Nepal und vor allem in Tibet eine echte Religion mit all ihren sie kennzeichnenden Attributen.

In Tibet, das von den Einwohnern das „Land der Bod" (tib. bod-yul) und von den Chinesen wegen der vorrätigen buddhistischen Schriften das „Magazin des Westens" (chin. si tsang) genannt wird, fand die Lehre des im Nirvana Erloschenen eine Ausgestaltung, die wir gemeinhin dank der Vormachtstellung der Lamas (tib. bLa-ma) als Lamaismus bezeichnen, obwohl die Tibeter diesen Terminus nicht kennen, vielmehr ihre Form des Buddhismus einfach „Religion" (tib. c'os) oder „Lehre Buddhas" (tib. sans rgyas kyi c'os) nennen.[1])

Der Lamaismus ist ein Zweig des Mahayana-Buddhismus, der in den ersten Jahrhunderten nach Christus Buddha als die allumfassende, uranfängliche Gottheit konzipierte, jedoch nicht als Weltursache. Schon im Saddharmapundarika wird der historische Buddha zu einer Ausstrahlung jenes ewigen göttlichen Wesens, zu einer zu Bekehrungszwecken hervorgebrachten Wundererscheinung.[2]) Der heutige Lamaismus mit seinen zahlreichen Buddhas, Bodhisattvas, Göttern, Heiligen und Dämonen (man zählt im ganzen etwa vier Millionen Götter aller Klassen) kennt im Gegensatz zum ursprünglichen Buddhismus die Praxis des Gebetes als Gegenstand der Frömmigkeit, der Erbauung und als Mittel zur unmittelbaren Verbindung des Menschenherzens mit Gott. Der Urbuddhismus benötigte keinen Priesterstand, keinen Kultus und kein Gebet, da nach Buddhas Lehre der Heilssuchende eines Erlösers nicht bedarf. Die Erlösung war ausschließlich das Werk der Frommen selbst, die den schweren achtgliedrigen Pfad zur Leidlosigkeit zu gehen hatten.

Erst die Erkenntnis, daß die Befolgung von Buddhas „gutem Gesetz" ohne die Hilfe eines übermenschlichen Wesens dem Heilssucher nicht möglich ist, ließ die Buddha-Jünger ihre Zuflucht zum Gebet nehmen.[3]) Vier Gebetsarten kennt der Lamaismus: 1. Lobpreisungen (tib. bstod-pa), 2. Bekenntnisse (tib. skyabs-'gro) — sie gehören zur Kategorie der „Zufluchtsformeln", ferner Gelübde (tib. sdom-pa), 3. Gebete im eigentlichen Sinn des Wortes: Bitten (tib. gsol-ba 'debs-pa) und 4. die Wunschgebete und Segenswünsche (smon-lam), die sich großer Beliebtheit bei Tibetern und Mongolen erfreuen.[4])

Das hier in Übersetzung aus dem Tibetischen und Mongolischen wiedergegebene tibetische Wunschgebet stammt aus dem „Kloster des wunderbar gehäuften vollkommenen Glückes" (tib. bde c'en lhun grib glin) im Gebiet der transbaikalischen

Burjaten und umfaßt 13 Blätter, die beiderseitig beschrieben sind.[5]) Die Größe des einzelnen Blattes beträgt 26,5 auf 8,5 cm (Innenspiegel 21 auf 6,5 cm). Die Blattzählung ist tibetisch und mongolisch. Auf jeder Seite befinden sich 2 tibetische und 2 mongolische Zeilen. Die Schrift ist die tibetische und mongolische Normalschrift, das Papier russischen Ursprungs. Gedruckt wurde der vorliegende Text im „Erde-Schlangen-Jahr"[6]), das heißt vermutlich im Jahre 1869.

Die Übersetzung des Wunschgebetes — sowohl der tibetische als auch der mongolische Text wurde benutzt — will weniger der Ästhetik dienen, als versuchen, den Inhalt inbezug auf das Sachliche möglichst richtig wiederzugeben. Lesen wir diese Probe aus der umfangreichen, jedoch nur wenig bekannten lamaistischen Gebetsliteratur:

„Wunschgebet um Wiedergeburt an der Stätte des völlig freudenvollen Tushita"[7])

1.

Aus der erhabenen Stätte, dem Palaste der Lehre der völligen Freude möge der Schützer Maitreya[8]) in Erscheinung treten, der Scheitelschmuck der Hundert Götter, der Schatz des Erbarmens, zugleich mit den mit Glück begabten Gefährten. Sie mögen Zeugen werden bei der Bestätigung des Segenswunsches.

2.

Kraft der Tugend, die durch mich in hohem Maße angesammelt wird (worden ist) und der Kraft des Erbarmens gemeinsam mit dir, dem Schützer und den Bodhisattvas[9]), möge ich zauberhaft wiedergeboren werden an der Stätte von Tushita, dem erhabenen Gefilde, das durch die Siegreichen[10]) da gut geheißen wird, zu einer Zeit, da ich von hier aus sterbend heimgegangen sein werde.

3.

O möchte ich wiedergeboren werden an der Stätte von Tushita, dem erhabenen Gefilde, wo sich das Festbankett der Heiligen der Lehre versammelt, zusammen mit den Gefährten, nachdem sich im Zustande des Guten[11]) der Schützer Maitreya auf dem Löwenthron niedergelassen hat.

4.

O möchte ich wiedergeboren werden . . ., nachdem ich es zu etwas gebracht habe in der Ansammlung von unbegrenzten Vorzügen, dort, wo sich der Herr der Lehre, zahllose Buddhas und Bodhisattvas eine Stätte bereitet haben.

5.

O möchte ich wiedergeboren werden . . ., wo sich alles bedeckend der Lotosblumen herrliche Düfte ausgebreitet haben, die da außerordentlich sind, aus Edelsteinen gemacht und dem Gemüte zusagend, dort, wo die ganze Erdoberfläche flach daliegt, wie die Fläche einer Hand.

6.

O möchte ich wiedergeboren werden ... an der Stätte, die mit zahllosen Sträuchern und Bäumen geschmückt ist, majestätisch anzusehen in der Last der Blüten und Früchte, weich, glänzend, grün, wie die Flügel des Papageis.

7.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo der Kalapinka, der Shan-Shan, der Teu, wo der Kuckuck, die Wachtel, die Gans, der Pfau mit schönem Gefieder, wohllautende, herrliche Stimmen hervorbringen[12]).

8.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo ein Teich vorhanden ist, der ganz und gar mit vielen Sträuchern und Bäumen verziert ist, an dessen Ufer viele Lotosblumen neigend sich hin und her bewegen — im Hintergrunde schön anzusehen.

9.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo die Gewässer der Götter und der Nektar der Himmlischen, der Schmuck des Wunschedelsteins und schöne, unvergleichliche Bauten jeglichen Wunsch ohne Eifer und Anstrengung hervorbringen.

10.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo die Vögel der Verwandlung und wohllautende musikalische Darbietungen und laute Lieder vom Himmel herab die Stimme des Gesetzes ganz deutlich erschallen lassen, dort, wo der Kalpabaum steht.

11.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo Schirme und Siegesbanner, Wimpel, Baldachine, Wedel, Zimbeln, Gebetsschnüre, Weihrauch (usw.) sind und das, was zum Opfer nötig ist, soviel man sich auch immer wünscht.

12.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., nachdem man Weihrauch mit außerordentlich süßem Geruch hat aufsteigen lassen, wo man Pulver der Sieben Kleinodien und des Sandelholzes aus einer Weihrauchwasserwolke als Regen herabkommen läßt.

13.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., dort, wo ein außerordentlich schönes Gebäude, das durch die Lehre erhöht wird, wo ein Palast sich mit erhabenen Siegeszeichen usw. befindet, zierlich geschmückt mit unendlichen Pavillons.[13])

14.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo Götter und Göttinnen dir (dem Buddha Maitreya) opfern, in Gestalt von Gold und Silber, Blumen, Lotos, Mandhara[14]) und Kumuda-Blüten.[15])

15.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo sich der Glanz der Tugend ausgebreitet hat, der dem Verlangen angenehm ist, mit schönem Angesicht, dort, wo

unzählige himmlische Jungfrauen ihre Stimme laut erschallen lassen und spielend sich in Freuden ergötzen.

16.

O möchte ich wiedergeboren werden ... an einer außerordentlich erhabenen Stätte, rein oder unrein, die Zauberkraft gefunden habend, unersättlich, deine Worte vernehmend, dort, wohin die Söhne des Siegreichen (Buddha) gegangen sind.

17.

O möchte ich wiedergeboren werden ..., wo man ständig und unaufhörlich die Trommel[16]) deiner Lehre schlägt, wo man die Muscheltrompete des Gesetzes bläst, wo man das Siegeszeichen der Lehre errichtet, wo man die große Fahne des Glaubens ergreift.

18.

O möchte ich sogleich nach der Wiedergeburt an der Stätte, da man die dem Gemüt freudenvolle Lehre ergreift, Macht gewinnen über eine Gesinnung, die einer außerordentlichen Liebe wert ist. Möchte ich klar erblickt haben dich, meinen Hort und möchte ich mit der Bevorzugung erfüllt werden, die mich nach Wunsch Gebrauch machen läßt vom Nektar der Lehre.

19.

O möchte ich der Führer auch deiner Söhne (Bodhisattvas) zu einer Zeit werden, da man den Regen der Lehre auf die Lebewesen herabkommen läßt, durch dich, den Herrn, zu einer Zeit, da man ein Alter von 8 mal 10 000 Jahren erreicht.

20.

Und auch bei diesen gegenwärtigen zeitlichen Umständen möge das Licht der Sonne, des Lehrens, Disputierens und der Verwirklichung den weißen Lotos deines Wortes öffnen und unter allen mit klarem Verstand begabten Sechsfüßlern möge man ein Freudenmahl des Honigs der guten Verkündigung veranstalten. Dies ist das Wunschgebet um Wiedergeburt an der Stätte des völlig freudenvollen Tushita.[17])

ANMERKUNGEN

[1]) Die Bezeichnung „Lamaismus" wird von den Lamas selbst strikt abgelehnt, vgl. W. A. Unkrig, Lotosblütenmund, S. 134.

[2]) Waddell, Buddhism, S. 126, f.; H. v. Glasenapp, Religionen Indiens, S. 261 f.; Übersetzung von H. v. Glasenapp, Jahrbuch des Linden-Museums 1951.

[3]) Voraussetzung war die Vorstellung von einem in die Welt wirkenden Buddha, die dem ursprünglichen Buddhismus fremd ist. Die Bodhisattvas wirken nach der Lehre des Mahayana-Buddhismus aktiv auf die Schöpfung und die Regierung der Welt ein — dank der ihnen aus dem Höchsten Buddha zugeflossenen Kräfte (T. W. Rhys Davids, Buddhism, S. 214).

[4]) G. C. Cybikov, A. M. Pozneev.

[5]) Das genannte Kloster ist identisch mit dem bekannten Kloster Aga, dem größten mongolischen Kloster. Es wurde im Jahre 1816 gegründet und zählte im Jahre 1853 bereits 1 Abt, 10 Mönche und 1 Novizen (vgl. Vaskevic, Lamaiti v Vostucuoj Sibiri, St. Petersburg 1885). — Der benutzte Text befindet sich im Besitz von W. A. Unkrig.

[6]) Der tibetische Kalender besteht aus einem Zyklus von 60 Jahren, der sich nach Ablauf jeweils wiederholt. Beginn: 1027 n. Chr. 12 Tiere bezeichnen die Monate und 5 Elemente die Jahre.

[7]) Der tibetische Titel lautet: dga ldan yid dga c'os 'dsin du skyes pai smon-lam (bzugs = es liegt vor); der mongolische: tegüs bayasxulang-tu tüsit-ün oron-a türük'ü irüger orobisa. — Im Huthschen Handschriften-Verzeichnis wird der Text nicht genannt. — Wunschgebet = smon-lam. — „Tushita" ist das buddhistische Paradies und findet sich oft bildlich dargestellt als Plastik und als Gemälde. T. ist mit „Freudenvoll" zu übersetzen (tib. dga ldan; mong. tegüs bayasxu-lang-tu).

[8]) Maitreya „der Liebevolle", Namen des kommenden Buddha (Messias). Er wird oft dargestellt als ein geschmückter Fürst, auf einem Stuhl sitzend, mit untergeschlagenen Füßen und das Gesetz lehrend. M. (tib. byams-pa; mong. maidari) lebt in Tushita vgl. B. Baradijn, Die Fahne des Maitreya im Goldenen Tempel zu Labrang, Leningrad 1924 — russ.). — An Maitreya knüpft die Überlieferung unmittelbar die Entstehung des Mahayana-Buddhismus an, indem sie den Weisen Aryadeva (tib. 'p 'ags-pa lha) seine mystische Lehre von Maitreya erhalten läßt. Unter dieser Lehre ist nach Gründwedel (Mythologie des Buddhismus, S. 46) die Lehre der Tantras zu verstehen, die nach Padmasambhava (vgl. Grünwedel, Padmasambhava und Mandarava, ZDMG 1898) das dritte Fahrzeug bildet, welches die Erlösung ermöglichen soll. — Auf die Ähnlichkeit der Vorstellungen vom künftigen Buddha Maitreya mit der zoroastrischen Lehre vom Soashyant, dem persischen Messias, sei hier nur hingewiesen.

[9]) Weisheitswesen.

[10]) Diejenigen, die das Leben erfolgreich im Sinne Buddhas verbrachten und sich nun zum Lohn in Tushita aufhalten dürfen.

[11]) Eine besondere Buddhapose: auf einem Stuhle sitzend; vgl. A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1920, 2. Aufl.

[12]) Hierzu und zum folgenden vergleiche das materialreiche Werk B. Laufers: Chinese Contribution to the History of Civilisation in the Ancient Iran, Chicago 1919, ferner R. Bleichsteiner, Die Gelbe Kirche, Wien 1937.

[13]) Auf Erden der Palast Potala.

[14]) Mandhara steht für „mandharava" (man-da-ra-ba) Paradiesbaum.

[15]) Wasserlilie

[16]) Die Doppelschädeltrommel (tib. can-te) mit acht Wirbelknochen als Rasseln. — Hier sei auf die Bedeutung der Knochenhaftigkeit innerhalb des lamaistischen Weltbildes hingewiesen, die nicht nur innerhalb des Schamanismus sondern auch im Zarathustrismus eine Rolle spielt. Menschengebein dient nicht nur als Schmuckmittel, sondern hat auch im Zeremonialwesen der Lamas seinen bevorzugten Platz. Besonders für die Herstellung des Gewandes der Magier-Lamas oder Schwarzhutzauberer werden Knochen verwandt, vgl. Grünwedel, Teufel des Awesta, p. 100 ff. und W. W. Rockhill, On the use of skulls in lamaist ceremonies, Proceedings of the Am. Or. Soc., 1888, p. XXIV ff.

[17]) Über die Jenseitsvorstellungen des Lamaismus, worüber auch das vorliegende Wunschgebet Auskunft gibt, handelte Th. Schreve, Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium (aus dem Tibetischen), Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 65. Vgl. Hans Pemsl, Prolegomena zu einer dogmatischen Anthropologie des Bar-do t'os grol c'en mo, Frankfurter Diss. 1947. — Über Götter und Göttinnen (vgl. Vers 14) schrieb S. F. Oldenbourg, Sammlung von Darstellungen der 300 Gottheiten nach einem Album des Asiatischen Museums, Bibliotheca Buddhica V, Petersburg 1903.

LITERATUR

G. C. Cybikov, Ein buddhistischer Pilger an den hl. Stätten Tibets (nach Tagebüchern geführt in den Jahren 1899—1902), Petersburg 1919 (russ.)

W. Filchner-W. A. Unkrig, Kumbum Dschamba Ling, Leipzig 1933

H. v. Glasenapp, Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940

H. v. Glasenapp, Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943

A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900

T. W. Rhys Davids, Der Buddhismus, dtsch. A. Pfungst, Leipzig o. J.

W. A. Unkrig, Der Regen, der den Lotosblütenmund der Frommen voll erschließt, ein Andachtsbüchlein ...., in mongolischer Fassung mitgeteilt und übersetzt, Stockholm 1950

A. L. Waddell, Buddhism of Tibet, London 1895

Helmuth von Glasenapp, Tübingen

EIN BUDDHISTISCHER INITIATIONSRITUS DES JAVANISCHEN MITTELALTERS

Der alte Buddhismus kannte nur wenige Riten, die bei feierlichen Gelegenheiten wie Mönchsweihe u. dergl. in Anwendung kamen. Das Bedürfnis nach pomphaftem Schaugepränge konnten seine Anhänger nur durch Teilnahme an brahmanischen Festlichkeiten befriedigen. An diesem Prinzip hat das Kleine Fahrzeug in gewissem Umfange auch heute noch festgehalten; bekanntlich führen in Siam und Kamboja besondere *brahmanische* Priester zahlreiche prunkvolle Zeremonien aus. Das Mahâyâna hat dann aber dem Wunsch der Frommen nach eindrucksvollen Kultformen in weitem Maße Rechnung getragen und in der Spätzeit des indischen Buddhismus entstand sogar in dessen Schoße eine Richtung, das sog. „Diamant-Fahrzeug", welches die Erlangung der Buddhaschaft durch magische Aktionen mit dem Körper, der Rede und dem Geiste in Aussicht stellt. Eine besondere Bedeutung kommt innerhalb dieses Kultes den Weihehandlungen (abhisheka) zu, welche der Initiation in die Geheimlehre dienen.

Texte, welche derartige Weiheriten ausführlich schildern, sind in Sanskrit bisher nur in geringer Zahl bekannt geworden. Es bedeutete deshalb eine freudige Überraschung für mich, als ich durch einen Zufall entdeckte, daß ein seit 1910 bekannter und von mehreren Forschern behandelter Text aus Java, ohne daß dies bisher bemerkt worden war, offensichtlich die Strophen wiedergibt, die bei einer solchen Initiationszeremonie von dem oder den buddhistischen Priestern gesprochen wurden.

Das in Java gefundene Werk „Saṅ hyan kamahâyânan mantranaya" (im Folgenden abgekürzt „M") wurde zuerst von *J. Kats* zusammen mit einem anderen größeren Werke ähnlichen Inhalts in seinem Buche „Sang hyang Kamahâyânikan"[1]) herausgegeben und übersetzt und nach ihm mit wertvollen Verbesserungen und Erörterungen von *J. S. Speyer*[2]). Auf beiden fußend legte *K. Wulff* eine neue Verdeutschung des wichtigen Textes vor[3]). Das Werk besteht aus 42 Sanskritstrophen und einem altjavanischen Kommentar, der jede Strophe in wenigen Zeilen übersetzt und erläutert. Über den oder die Verfasser des Werkes wissen wir nichts; als Entstehungszeit des javanischen Textes ist spätestens das 13. Jahrhundert anzusehen, möglicherweise gehört er schon dem 10. Jahrhundert an.

Nach Speyer[4]) bilden den Inhalt des Werkes „Die Strophen und metrischen Sprüche, womit bei der feierlichen Weihe zum Studium der Geheimlehre der Guru den zuzulassenden Mönch oder Jünger anzureden hat". Wulff meinte hingegen, es könne sich schwerlich um die Weihe *vor* dem Studium der Geheimlehre handeln, sondern nur um diejenige, die *nach* Abschluß dieses Studiums erteilt wird, also um die eigentliche Mönchsweihe[5]). Ich glaube nicht, daß Wulff Recht hat, denn das ganze Werk ist offensichtlich nicht eine hintereinander verlesene „Ansprache bei der Weihe buddhistischer Mönche", sondern es gibt die heiligen Formeln wieder, welche bei einer Initiationszeremonie für Leute auch weltlichen Standes

(M 37) die einzelnen Riten zu begleiten haben. Als ich die Verse 10 ff. las, erinnerte ich mich sofort der Riten, welche ich beim „Kechien-Kwanjô" der Tendaisekte in Tôkyô gesehen und an anderer Stelle beschrieben habe[6]). Die Analogien sind in der Tat so groß, daß die Riten im heutigen Japan zur Erklärung des javanischen Textes dienen können.

Weihriten, welche der Anknüpfung einer Beziehung zwischen einem Menschen (gleichgültig ob Mönch oder Laie) und einem Buddha dienen und den Initiandus dadurch der Erlangung der Buddhaschaft entgegenführen sollen, sind im ganzen tantrischen Buddhismus sehr beliebt gewesen. Beschreibungen von ihnen finden sich im „Guhyasamâja", im Advayavajra's „Sekatânvaya-sangraha"[7]) und anderen Texten. Einen Abhisheka-Ritus der japanischen Shingonsekte hat E. Rousselle, Sinica-Sonderausgabe 1934, S. 58—90 und 1935, S. 1—23 ausführlich beschrieben[8]), über die Formen des tibetischen „Angkur" (dbaṅ-skur) hat A. David-Neel Mitteilungen gemacht[9]). Daß es sich auch in dem vorliegenden Falle um einen Abhisheka handelt, ergibt sich aus M 40, wo die vollzogene Weihe ausdrücklich als „Cakravarty-abhisheka" bezeichnet wird. Die verschiedenen Arten des Abhisheka[10]) variieren zwar hinsichtlich ihres Zweckes und ihrer kultischen Ausgestaltung, sie haben aber viele Einzelheiten miteinander gemeinsam. Der im javanischen Text behandelte Ritus weist zu dem sog. „pratîtya-bandha-abhisheka" der beiden esoterischen Schulen Japans (Tendai und Shingon) so enge Beziehungen auf, daß es sich verlohnt, sie eingehender darzulegen.

Zweck dieses Ritus ist es, im Wege sakramentaler Magie den Initianden zur Erlangung der Erleuchtung zu befähigen. Der Ritus hat deshalb, obgleich er gewöhnlich an Erwachsenen vollzogen wird, Ähnlichkeit mit unserer Taufe, insofern als er dem Unterricht über die Lehre *vorausgeht*, nicht ihm folgt. In Japan wird die Weihe nicht nur Personen erteilt, die für sie geistig vorbereitet sind, sondern auch solchen, welche die Geheimlehre gar nicht kennen, mitunter sogar gegen den Willen der Initianden. Die äußerlichen Riten sollen also geistige Gnadengüter verleihen und es gehört deshalb zu ihrem Wesen, daß bei dem Abhisheka die Geweihten nachher im Ritual antizipierend bereits als Buddhas bezeichnet werden (M 38 ff.).

Der javanische Text gliedert sich, wenn ich ihn recht verstehe, in drei Abschnitte. In den Strophen 1—9 werden die Initianden durch Belehrung auf die Weihe vorbereitet; Str. 10—20 begleiten die sakralen Handlungen des eigentlichen Abhisheka, die Schlußstrophen 21—42 geben die Belehrungen nach erfolgter Weihe wieder.

Der Abhisheka-Ritus hat seinen Namen („Besprengung") daher, daß der zu Initiierende mit heiligem Wasser benetzt wird, das durch den Vajra geweiht worden ist. Dadurch wird er in eine mystische Verbindung zu dem All-Buddha gesetzt und selbst zu einem präsumptiven Buddha gemacht (M 10—12)[11]). Das Wasser dient gleichzeitig als Eidwasser; der Kandidat schwört bei ihm, die übernommene Verpflichtung (samaya) als Bodhisattva zum Heil aller Lebewesen zu wirken, treu zu erfüllen.

Bei den japanischen Schulen wird der Initiandus mit verbundenen Augen vor das Maṇḍala (mystisches Diagramm mit Darstellungen oder Symbolen der Buddhas usw.) geführt. Dies bedeutet, daß sein fleischliches Auge sich schließt und sich

sein geistiges Auge auftut. Der Kandidat der Erleuchtung wirft dann eine Blume auf das Mandala. Die Blume soll dann auf denjenigen der im Mandala dargestellten Buddhas treffen, der den Weisheitsjünger als Schutzpatron zur Erleuchtung führen wird. Nach erfolgtem Blumenwurf wird dem Kandidaten die Binde abgenommen, und er wird durch die Berührung mit einem in eine heilige Flüssigkeit getauchten Stabe zu einem Anwärter der Buddhaschaft geweiht. Auf derartige Riten scheinen die Strophen 13 f. hinzudeuten, in welchen von dem „Auftun des Weisheitsauges", vom Blick auf das Mandala, von dem festen Glauben (der eine Voraussetzung des Blumenwurfs ist), von der Wiedergeburt im Geschlecht der Buddhas und dem Abnehmen der verhüllenden Binde (patalî) die Rede ist.

Dem Initiierten werden im Anschluß hieran als Symbole seiner neuen Würde nacheinander mehrere heilige Geräte in die Hand gegeben. Bei der Tendaisekte sind diese Geräte: 1. ein chirurgisches Instrument, das für Staroperationen verwendet wird (jap. Kombei, Sanskrit, shalâka), sinnbildlich für das Öffnen des Weisheitsauges. (Auf diesen Ritus bezieht sich M 16), 2. ein Spiegel als Symbol der shûnyatâ (Leerheit) (vgl. M 17—18), 3. ein Vajra (Priesterszepter) als Symbol der Erkenntnis (vgl. M 19) und 4. ein Cakra (Rad) versinnbildlichend, daß der Initiierte das Rad des Gesetzes drehen soll (vgl. M 20). Bei der Shingonsekte fehlt mitunter der „Augenöffner", hingegen tritt zu Spiegel, Vajra und Cakra noch ein Muschelhorn (shaṅkha als Symbol der Predigt hinzu[12]). Auch dieses wird in M 20 genannt. Die Übereinstimmung zwischen dem japanischen Ritus und dem javanischen Text ist höchst auffallend, weil dort eben diese Symbole erwähnt werden. Besonders eng ist aber auch die Beziehung zwischen den Worten, die anscheinend die Übergabe des Spiegels begleiten (M 18) und denen, die bei der Shingonsekte bei dieser Gelegenheit gesprochen werden[13]).

Den Beschluß der eigentlichen Abhishekafeier macht bei der Shingonsekte ein Lobgesang der Priester, die, unsichtbar hinter dem Altare aufgestellt, als Vertreter der geistigen Wesen jenseitiger Welten den Geweihten als künftigen neuen Buddha begrüßen[14]). Das gleiche sah ich bei der Tendaisekte. Einen ähnlichen Abschluß deuten die Strophen 39—42 an.

Zwischen dem Ende der eigentlichen Abhishekaweihe und den Schlußversen des in Java gefundenen Textes stehen noch einige Strophen, die Gedanken darlegen, welche in den angeführten japanischen Kwanjô-Weihen nicht zum Ausdruck gebracht werden, die aber außerordentlich charakteristisch sind. Es wird nämlich erklärt, daß der Wissende alles tun und die Genüsse der fünf Sinne unbedenklich genießen darf (M 23) und daß er sich nicht mit Kasteiungen quälen soll (M 31). Hier werden also Anschauungen verkündet, wie sie im Guhyasamâja, im Pañcakrama und Subhâshita-saṅgraha anzutreffen sind.

Ein anderer Punkt, auf den an mehreren Stellen besonderes Gewicht gelegt wird, ist das Gebot, die heiligen Riten vor Unbefugten geheimzuhalten (M 30, 32 vgl. schon M 11). In M 25 heißt es sogar „Die Menschen, die die Verpflichtung (samaya) hassen oder sie gebrochen haben, sind zu töten, um die Buddhalehre zu schützen".

Schließlich ist noch die außerordentliche Bedeutung, welche dem *Guru* (Meister) beigemessen wird, hervorzuheben. Der Guru steht allen Buddhas gleich, weil er schon in dieser Existenz die Buddhaschaft verleiht (M 35, 38). Es ist daher nur

begreiflich, daß man dem Âcârya nicht nur Geld und Gut, sondern auch Frau und Kinder zur Verfügung stellen, und wenn nötig sogar das eigene Leben opfern soll (37). Einen derartig weitgehenden Gurukultus finden wir auch in anderen Texten, z. B. Pañcakrama 4, 47 f.; 5, 36 f. Subhâshita-sangraha[16]). Daß die buddhistischen Seelsorger das Geld und die Frauen ihrer Anhänger in Anspruch nahmen, ist nicht nur aus den indischen Dramen buddhistenfeindlicher Dichter (Krishnamishras „Prabodha-candrodaya" 3. Akt), sondern auch aus anderen Quellen bekannt[17]).

All dieses deutet auf shaktistische Einflüsse hin. Im Text selbst ist allerdings nicht direkt von Buddhashaktis die Rede, wohl aber im Kommentar. Denn dieser erklärt zu der Stelle in M 40: „Heute seid ihr von allen Buddhas samt den Vajratragenden geweiht worden", die Worte „sarva-buddhaih savarjribhih" als „von allen Tathâgatas und allen Tathâgatîs". Die hohe Bedeutung, die der Dreiheit Vajra, Ghaṇṭâ und Mudrâ zugeschrieben wird (M 11, 32,) könnte auch in shaktistischem Sinne gedeutet werden, denn vajra und ghantâ werden als männlich und weiblich vorgestellt und sollen upâya und prajnâ symbolisieren; mudrâ kann auch die sakral geweihte Frau bedeuten. Auch M 29 läßt eine rein shaktistische Interpretation zu, wenn das Wort „boddhicitta" als Sperma, mudrâ als Frau aufzufassen ist und die Aufforderung „bodhicittam tvayâtyâjyam" im Sinne der bekannten Praxis des Zurückhaltens des Samens beim sakralen Liebesgenuß verstanden wird, wie dies im Subhâshita-saṅgraha[18]) und Dohâkosha[19]) (M. Shahidullah, les Chants mystiques de Kânha et de Saraha, Paris 1928, p. 17) gelehrt wird[20]). Bei der großen Vieldeutigkeit der termini technici des Vajrayâna ist eine derartige Interpretation aber nicht zwingend.

Überhaupt sind wir über viele Einzelheiten des javanischen Rituals bei der Kürze des Textes und des Kommentars im Dunkeln. So bleibt es zweifelhaft, ob der Hauptakt der Besprengung mit Wasser bereits bei Gelegenheit der Rezitation von Strophe 10 vorgenommen oder erst nach Strophe 14 ausgeführt wird. Letzteres würde der Praxis der Tendai- und Shingonschulen entsprechen, bei welchen die Berührung des Hauptes der Kandidaten mit dem in das Wasser der Erkenntnis getauchten Holzstäbchen zwischen dem Blumenwurf und der Darreichung der heiligen Geräte erfolgt. Man hätte dann bei Strophe 10 an ein Zeigen und Trinken des Weihwassers bei der Eidesleistung oder an eine vorbereitende Wasserbesprengung zu denken, wie sie bei der Shingonsekte üblich ist[21]). Wahrscheinlich gehörten zum javanischen Ritual ebenso wie noch heute zum japanischen eine Reihe weiterer Handlungen, wie feierliche Zirkumambulationen, das Zeigen heiliger Bilder, ein Homaopfer und dergleichen. Doch läßt sich aus dem Text darüber nichts Sicheres ermitteln.

Den unumstößlichen Beweis dafür, daß es sich bei den Strophen des M tatsächlich um Verse handelt, die bestimmte sakrale Handlungen begleiten, liefert nun aber die Tatsache, daß acht Strophen des M in einem buddhistischen Ritualtext vorkommen. Der zu früh verstorbene französische Buddhologe Louis Finot hat eine Reihe von „Manuscrits Sanskrits de Sâdhana's retrouvés en Chine" herausgegeben[22]), die im Jahre 1057 von dem Dhyâna-Meister Pao-tschang aus Indien nach China gebracht worden sein sollen. Das erste dort wiedergegebene und über-

setzte Stück, die „Hevajra-seka-prakriyâ" (abgekürzt: H) schildert aufs Eingehendste Abhisheka-Riten shaktistischen Charakters. Von den vier dort erörterten Weihehandlungen weist die erste, der sog. „vidyâbhisheka" nicht nur inhaltlich nahe Beziehungen zum M auf, sondern enthält auch die folgenden im M vorkommenden Strophen:

M 1 = H p. 20, Zeile 20—21;
M 4—5 = H p. 21, Zeile 12—15;
M 6 = H p. 22, Zeile 5—6;
M 13 = H p. 24, Zeile 21—22;
M 17 = H p. 23, Zeile 2—3;
M 31 = H p. 27, Zeile 3—4;
M 41 = H p. 27, Zeile 8—9.

Die Strophen bei Finot weichen in Kleinigkeiten von denen im M ab; für die Herstellung des korrekten Textes ist wichtig, daß bei Finot der bei M außer allem Zusammenhang stehende Vers M 4 eine andere Gestalt hat und daß ihm Strophen vorausgehen, die bei M fehlen; zwischen M 4 und 5 steht bei Finot noch ein Halbvers. Das Auftreten so vieler auch anderwärts belegter Strophen im M (sie machen fast ein Fünftel des ganzen Textes aus!) legt die Vermutung nahe, daß alle Strophen nicht in Java selbst gedichtet worden sind, sondern aus Indien stammen. Wahrscheinlich haben M und H, beide unabhängig voneinander aus älteren tantrischen Ritualwerken geschöpft; daß einige in H auftretende Verse sich auch in anderen tantrischen Schriften finden, hat Finot gezeigt[23]).

Ein Vergleich zwischen den Riten von H und M ist schon deshalb schwer durchzuführen, weil beide Texte uns nur ein unvollkommenes Bild von dem Hergang der Weihehandlungen zu geben vermögen: H ist zwar sehr ausführlich, aber unvollständig, M. enthält nur Sanskrit-Strophen ohne jede nähere Erklärung, möglicherweise auch unter Auslassung von in Prosa gesprochenen Ritualworten (nur bei Vers 10 und 16 werden solche mitgeteilt); ob der Text in der auf uns gekommenen Gestalt komplett ist, erscheint ebenfalls als fraglich. Soviel ist jedoch sicher, daß beide Abhishekas eine Reihe von Akten gemeinsam haben. Ich hebe nur hervor: die Verwendung des Mantra „om, âh, hûm" (M 10, H p. 21, Z. 21), das Anlegen und spätere Wiederabnehmen einer Binde, welche die Augen des Schülers verschließt (H p. 23, Z. 7 und p. 24, Z. 23; im M 16 wird nur letzteres erwähnt), die Benetzung des Initianden mit heiligem Wasser, wodurch Vajrasattva in ihn eingeht, unter Einschärfung der Geheimhaltung des Mysteriums, da sonst Höllenstrafen drohen (M 10 ff.; H p. 23, Z. 9 ff.), das Schauen des Mandala mit dem geistigen Auge (M 13 ff.; H p. 24, Z. 8). Der Blumenwurf (H p. 24, Z. 14 ff.) wird in M nicht erwähnt, begleitet aber wohl Vers 13 ff. Die beiden Texte befinden sich weiterhin darin miteinander in Übereinstimmung, daß sie die Abtötung des Leibes ausdrücklich verwerfen (M 23 f.; M. 31, H p. 27, Z. 2 ff.) und daß den drei großen Symbolen des buddhistischen Shaktismus: vajra, ghantâ und mudrâ große Bedeutung zugeschrieben wird.

Weitgehende Unterschiede bestehen zwischen beiden Texten außer in mehr nebensächlichen Details, vor allem in der Beschreibung der Weihehandlungen,

welche vor sich gehen, nachdem dem Schüler die Binde abgenommen worden ist. H spricht von einem „fünffachen Abhisheka": der Schüler wird mit Wasser benetzt, mit einem Diadem bekrönt, empfängt einen Vajra und eine Glocke und erhält einen neuen Namen[24]). M 19 nennt den Vajra, M 21 könnte auf die Glocke gedeutet werden, weil diese (ebenso wie die Muschel) durch ihren Ton das heilige Gesetz verbreitet[25]), M 22 wäre als Hinweis auf den neuen Namen des Initianden denkbar. M 16—18 und 20 lassen sich hingegen nicht mit den anderen Attributen in Zusammenhang bringen. In dem kurzen Schlußabschnitt des Vidyâbhisheka-Abschnittes in H finden sich dann auch nur wenig Berührungspunkte mit den restierenden Strophen von M.

Die in China und in Java gefundenen Sanskrit-Rituale scheinen deshalb nur so weit miteinander übereinzustimmen, als sie beide die traditionellen Elemente buddhistischer Initiationszeremonien enthalten, sie sind aber als verschiedene Weihehandlungen anzusehen, wie sie ja auch verschiedene Namen tragen (M cakravarti-, H vidyâbhisheka). Um so bemerkenswerter ist die Ähnlichkeit, die zwischen M 16 bis 20 und den besprochenen Riten des japanischen „Kechien-Kwanjô" der Shingon- und Tendaischulen besteht. Es scheint demnach, daß die javanische Initiationszeremonie aus Riten zusammengesetzt ist, die sich fast sämtlich in buddhistischen Tantra-Werken nachweisen lassen, die aber in dieser bestimmten Kombinierung bisher in einem bestimmten Text nicht festgestellt worden sind. Möglich ist es, daß der Verfasser des M seine Ritualverse aus verschiedenen Werken entnommen und dadurch eine neue Form der Abhisheka-Weihe geschaffen hat. Daß buddhistische Tantriker in dieser Weise vorgingen, sagt der Verfasser des von Finot veröffentlichten „Smashânavidhi" selbst, wenn er ausführt: „yathôktam Shâkyasimhena tantre tantre padam padam / tasmâd âkrishya sampûrnam grathitam câtmane mayâ"[26]).

Abschließend sei an dieser Stelle nur noch darauf hingewiesen, daß die in H beschriebenen drei anderen Weihehandlungen (avaivarṇika-, guhya- und prajnâjnâna-abhisheka)[27]) zu M keine *unmittelbare* Beziehung aufweisen. Die erotische Natur der dort mit buddhistischen Termini umschriebenen sakralen Handlungen legt aber die Vermutung nahe, daß Riten ähnlichen Charakters auch in den shaktistischen Versen von M angedeutet werden.

Im Folgenden lasse ich jetzt eine von Erläuterungen und Auszügen aus Wulffs Übersetzung des javanischen Kommentars begleitete Übersetzung des „Mahâyâna-Mantranaya" folgen. Ich habe das Werk in Versen übertragen, weil wir von ihm bereits zwei deutsche Prosaversionen besitzen und die poetische Wiedergabe den Tenor des Ganzen besser zum Ausdruck kommen läßt; es bedarf keiner Entschuldigung, daß eine metrische Übersetzung gegenüber dem Original eine gewisse Freiheit in Anspruch nehmen muß. In den Sanskritstrophen wird in der Anrede bald der Singular, bald der Plural gebraucht; dieser — von den bisherigen Bearbeitern nicht gebührend gewürdigte — Umstand gibt m. E. nützliche Hinweise für das Verständnis des Rituals; da der Text und der Kommentar sonst aber wenig erklärende Bemerkungen für die ritualistischen Details bieten, wird mein Versuch, den Gang der sakralen Handlungen zu rekonstruieren, natürlich in vielem nur hypothetischen Wert beanspruchen können.

Der Text hebt mit der üblichen Formel „Verehrung dem Buddha" und den drei heiligen Silben „om, am, hum" an, welche den „Diamanten der Dreiheit von Körper, Rede und Denken" symbolisieren.

Die heilige Handlung beginnt damit, daß ein Priester an einen wartenden Initianden herantritt und zu ihm spricht:

1. „Laß dir, Sohn, das Fahrzeug weisen,
Das dich, edler Weisheit voll,
Als Adepten hoher Lehren
Zur Vollendung führen soll."

Genauer: die Lehre, in welche der Initiandus eingeweiht werden soll, wird als eine zum Mahâyâna gehörige Methode der Mantra-Praxis (mantra-caryâ-naya) charakterisiert. Der Priester fährt dann fort:

2. „Buddhas, die noch kommen werden,
Buddhas der Vergangenheit,
Buddhas, die die Welt erleuchten
In der gegenwärt'gen Zeit,

3. Haben dieses Mantra-Wissen
Selbst gefunden und erkannt
Und am Fuß des Bodhibaumes
Geisteskräftig angewandt."

Als Buddhas der Zukunft nennt der Kommentar „Maitreya und andere bis zu Samantabhadra", als Buddhas der Vergangenheit „Vipashyin, Vishvabhû, Krakucchanda, Kanakamuni und Kâshyapa", als Buddhas der Gegenwart nur Shâkyamuni.

4. „Hat doch auch der Shâkya-Löwe
Durch der Mantras Zaubermacht
Das gewalt'ge Heer des Mâra
Wunderbar zu Fall gebracht."

Die vier Arten von Teufeln, welche Shâkyasimha durch die Kraft seiner Versenkung (samâdhi) und die Macht (shakti) der Mantra-Methode (mantranaya) überwand, sind die Mâras der Leidenschaft (klesha), der Gruppen von Daseinsfaktoren (skandha), des Todes (mrityu) und des Devaputra (wahrscheinlich: des Stolzes, ein Königssohn zu sein).

5. „Folge drum des Meisters Worten,
Wandle der Erkenntnis Bahn
Und zerstöre unerbittlich
Falscher Vorstellungen Wahn."

Die Wahnvorstellungen (kalpanâ), von welchen sich der Schüler lösen soll, beruhen auf dem Lebenshang (abhinivesha).

Der Meister führt den Schüler dann (in einen anderen Raum?) zu den anderen Initianden und redet die Versammelten also an:

6. „Dieser Weg des Mahâyâna
Führt schon hier zum höchsten Heil,
Geht ihn und das Ziel des Lebens,
Buddhaschaft, wird euch zuteil."

7. „Steht ihr fest in dieser Ordnung,
Höchste Ehren ihr genießt,
Selig in euch selbst gegründet,
Dann das Letzte sich erschließt,

8. Das dem Denken unerreichbar
Gleich dem Aether fleckenrein,
Über alles Leid erhaben
Jenseits steht von Nichts und Sein,

9. Das gelöst von Tat und Werken
Zwiefach Wahrheit in sich birgt,
Über allen Schein erhaben
Scheinbar in der Scheinwelt wirkt."

Das höchste Heil (mahodaya) ist sowohl ein äußeres wie „Ansehn, Reichtum, Amt, Königtum, Weltherrschaft" wie ein seelisches (adhyâtmika), nämlich überweltliche Lust, mit Leid nicht vermischte Freude, Freiheit von Alter und Tod, völlige Erleuchtung und Erlösung. Das Beschreiten des Weges verleiht die Gewinnung guter Werke (puṇya-sambhâra) und die Erlangung der Stellung eines Buddha (tathâgata).

Das Mahâyâna, d. h. seine Lehre oder genauer der Gegenstand derselben, (das shûnya) wird bestimmt als fleckenlos (anirmala), ohne Merkmale (alakshana), tief, unergründlich, nicht berührt vom Weltenschein (prapañca), welcher in Haß, Gier und Wahn besteht, und als die konventionelle und absolute Wahrheit in sich enthaltend, aber über sie hinausragend (anâshraya, nicht in ihnen beruhend).

Die Initianden bekommen dann heiliges Wasser (vajrodaka, Diamantwasser) zu trinken und schwören die bei den Weihen zu übernehmende Verpflichtung (samaya) getreulich einzuhalten. Als „Herz des Schwures" (shapatha-hridaya) werden im Text die dabei zu sprechenden Worte „Om, bajrodaka, om hum" bezeichnet. (Ob hiermit zugleich die Scheitelbesprengung vor sich geht, ist nicht ersichtlich.)

Ein Priester spricht dann zu jedem einzelnen:

10. „Dieses Wasser Schuldbelad'ne
Wie ein Höllenstrom verbrennt,
Doch ein Nektar ist's für jeden,
Der die Ordnung schützt und kennt."

Er überreicht ihm dann den Vajra (das Beschwörungsszepter), die Glocke und macht ihn mit der Mudrâ (sakrale Geste? oder handelt es sich um eine konsekrierte Frau?) bekannt:

11. „Vajra, Glocke sowie Mudrâ
Tue keinem Weltling kund,
Niemals darf sie je verspotten
Eines Ungeweihten Mund."

Darauf belehrt der Priester den Schüler über die von ihm durch die Riten eingegangene Verpflichtung, den nach Vajrassattva genannten „Diamant-Pakt" (samayo vajrî), durch welche er das heilige Wissen in sich aufnimmt.

12. „Heilig ist der Diamant-Pakt,
Der nach Vajrasattva heißt,
Mit ihm lasse in dich eingehn
Des Erleuchtungswissens Geist."

Dem Schüler werden dann die Augen verbunden, so daß er nichts Weltliches mehr sieht und sich ihm das geistige Auge öffnet.

13. Om!
„Vajrasattva, der all-äugig
Jedes Auge öffnen kann,
Hat dir heut das langverschloss'ne
Weisheitsauge aufgetan."

Man führt dann den Initianden vor das Maṇḍala und läßt ihn die Blume werfen. Dadurch ist seine Verbindung mit der höheren Welt hergestellt und der Keim der Buddhaschaft in ihn gelegt.

14. „Sieh' das Maṇḍala hier vor dir,
Höchsten Glauben laß entstehn,
In des Buddha Stamm geboren
Mit den Mantras wohlversehn.

15. Alle Stufen der Vollendung
Stehn dir offen; du durchmißt
Alle Pfade, wenn du gläubig
Treu der Mantra-Lehre bist."

Mit den Worten

„im om Vajrasattvâya harahara patalîm hrîh"

wird dem Geweihten dann die Binde abgenommen; als Sinnbild der vollzogenen Öffnung des geistigen Auges, d. h. der Entfernung des Nichtwissens, wird ihm eine Nadel (shalâka), ein bei Staroperationen verwendetes chirurgisches Instrument, in die Hand gegeben.

16. „Jeder Schleier ist gefallen,
Der einst um dein Denken war,
Durch der Ärztefürsten Nadeln
Ward gestochen dir der Star."

Es folgt dann die Überreichung des Spiegels als Symbol der „Leerheit" (shûnyatâ): So wie die Bilder in einem Spiegel keine eigenständige Realität haben, sondern in Beziehung auf etwas ihm selbst nicht angehöriges da sind, so haben auch die Dharmas (Daseinsfaktoren), durch deren Wechselspiel das ganze irdische Leben vor sich geht, keine wahre Realität. Im höchsten Sinne wirklich ist nur das „Leere", in dem der ganze Weltprozeß verläuft, das aber, wie der leere Raum (Strophe 7, in unserer Übersetzung Strophe 8) von nichts berührt wird.

17. „Spiegelbilder sind die Dharmas,
Ungetrübt und klar und rein,
Durch Bedingungen entstanden,
Ohne eigenständ'ges Sein."

Wenn man so erkannt hat, daß alle Dharmas an sich rein sind, und nur durch ihr Zusamemnwirken das leidvolle Leben im Sansâra hervorbringen, dann erscheint alle egoistische Betätigung als sinnlos; der Geweihte wird deshalb als Bodhisattva allen Wesen Gutes tun:

18. „Wenn als unwirklich die Dharmas
Du erkannt und fleckenlos,
Tue allen Wesen Gutes
Als ein echter Buddhasproß."

Dem Schüler wird jetzt ein Vajra überreicht, um darzutun, daß Vajrasattva, der Buddha der Weisheit, von ihm Besitz ergriffen hat.

19. „Vajrasattva, Herr der Buddhas
Ungetrübt und klar und rein,
Steht jetzt fest in deinem Herzen
Und durchdringt dein ganzes Sein."

Um anzudeuten, daß der Geweihte jetzt anderen die Buddhalehre verkünden soll, wird ihm ein „Gesetzesrad" (dharmacakra) und das die zehn Himmelsrichtungen durchdringende „Muschelhorn der Lehrverkündigung" (dharma-shankha) zu halten gegeben.

20. „Dreh' von heute ab der Buddhas
Heiliges Gesetzesrad,
Laß das Muschelhorn ertönen,
Dien der Lehre durch die Tat!"

Es folgen Belehrungen über das richtige Verhalten des Geweihten:

21. „Halt' dich fern von jedem Zweifel,
Nimm die Lehre gläubig hin,
Und verbreite sie getreulich
In der Mantra-Mystik Sinn.

22. Dienst den Donnerkeil-bewehrten
Buddhas du zu jeder Frist,
Preist man dich, und ihres Schutzes
Immerdar du sicher bist."

Wie bereits angedeutet, bezieht sich diese Strophe vielleicht darauf, daß der Geweihte jetzt einen neuen Namen erhält, welcher sein Schutzverhältnis zu einem bestimmten Buddha zum Ausdruck bringt. Der Text fährt dann fort:

23. „Nichts ist dir verwehrt, wenn Tatkraft
Mit Erkenntnis du vermählst,
Was an sinnlichen Genüssen
Unbedenklich du auch wählst."

Der javanische Kommentar gibt den Inhalt nach K. Wulff in folgender Weise wieder: „Es gibt kein Werk, das du auszuführen nicht imstande wärest, ... mögen auch die, die im Himmel, in der Menschenwelt und in der Hölle sind, es auszuführen nicht vermögen. Wohlan, die vollkommene Erkenntnis hege in deinem Geiste (prajnopâyena cetasâ) und gehe nicht verlustig des niemals zweifelnden Sinnes (nissandeha-citta), genieße die fünf Arten von Sinnenfreuden ... ohne wählerisch zu sein; denn das Ziel eines Adepten (sâdhaka), wie du einer bist, ist zweifelsfreien (nissamshaya) Geistes zu sein." Speyer übersetzt: „Es gibt nichts, was einem, der die höchste Weisheit als Mittel besitzt, zu tun verboten wäre. So genieße zu jeder Zeit ohne Bedenken die Fünfzahl der (von den fünf Sinnesorganen abhängigen) Sinnesgenüsse." — Zu „prajñopayena cetasâ" ist zu bemerken, daß die weibliche Prajnâ (Erkenntnis) und der männliche upâya (Kunstgriff, d. h. die geschickte Durchführung der Bekehrung usw. mit geeigneten Mitteln) im Vajrayâna-Schrifttum eine große Rolle spielen als die beiden Kräfte, welche zusammen das Heil ermöglichen und verschiedene Seiten des universalen Buddha-Wesens darstellen. Dies ist dann der Anlaß zu mystischen Deutungen, welche im Männlichen und Weiblichen die beiden polaren Erscheinungsweisen des in ihrer Verschmelzung sich offenbarenden all-einen Wirklichen sehen[28]). Es wäre möglich, daß hier darauf angespielt werden soll.

24. „Von Natur die Bodhisattvas
Bleiben stets dem Wandel treu,
Handle für das Wohl der Wesen
Von den Leidenschaften frei."

Die Bodhisattvas schützen, aus der Grundstimmung ihres Wesens heraus (bhâvatah) stets die Zucht (vinaya), so soll es auch der von Gier (Haß und Verblendung) freie Geweihte tun.

25. „Jeder, der die Ordnung hasset
Oder der den Pakt verrät,
Ist geflissentlich zu töten,
Auf daß Buddhas Wort besteht."

Nach dem javanischen Kommentar bedeutet dies: „Menschen, die dem heiligen Pakt feindselig sind, oder ihn eingegangen waren, aber von ihm abtrünnig wurden, indem sie den Lehrer verachten und lästern, sollen — das ist von den Erhabenen vorgeschrieben worden — getötet werden, damit die Lehre (shâsana) des Buddha bewahrt werde". Speyer meint: „Der grausame Inhalt der zweiten Zeile (des Sanskrittextes) geht schnurstraks wider den Geist des Buddhismus." Er ändert deshalb „mâranîyâh .... pâlane" in „vâranîyâh .... pâlanât" und übersetzt: „Alle andern Leute, die das Gelübde (samaya) hassen, und diejenigen, die es gebrochen haben, soll man geflissentlich davon abhalten, daß sie als Hüter der Lehre Buddhas auftreten". Wenn man aber bedenkt, daß das Vajrayâna Beschwörungsformeln lehrt, durch welche Gegner umgebracht werden können und durchaus den Standpunkt vertritt, daß der Zweck die Mittel heilige[29]), so besteht kein Anlaß, den Text zu ändern.

Nachdem in Strophe 10—25 die Geweihten individuelle Belehrung empfangen haben, werden sie jetzt wieder zusammen angeredet:

26. „Heute habt ihr das geheime
Hehre Maṇḍala erblickt,
In dem heil'gen Kreis geläutert,
Seid der Sünde ihr entrückt.

27. Nirgends gibt es eine Wonne,
Die der dieses Fahrzeugs gleicht,
Unanfechtbar in der Tugend
Jede Sorge von euch weicht.

28. Diese Satzung zu bewahren,
Sei euch allen höchste Pflicht,
Denn ihr selbst seid gleich den Buddhas
Und die Satzung schwindet nicht."

Der heilige Pakt wird als höchstes unvergängliches Gebot (âjnâ paramashâshvatî) bezeichnet.

Die folgende Strophe ist wieder an einen Einzelnen gerichtet, bei den Strophen 30—38 ist wohl auch eine Sonderbelehrung einzelner Personen wahrscheinlich.

29. „Den Gedanken der Erleuchtung,
Der durch Mudrâ „Vajra" ward,
Darfst du niemals von dir lassen,
Er verleiht dir Buddha-Art."

Der javanische Kommentar bemerkt nun: „Von dem heiligen Geist der Erleuchtung (bodhicitta) sollst du nicht ablassen ... Der Donnerkeil (vajra) ist der „Geist

der Erleuchtung" nebst der heiligen Mudrâ. Durch das, was Vajra und Mudrâ geheißen ist, wirst du künftig ein göttlicher Buddha sein, ... wenn du sorgsam bist mit den heiligen (Attributen) Vajra, Schelle und Mudrâ." Philosophisch läßt sich die Stelle interpretieren: durch heilige Riten (Mudrâ, Gesten) wird der wahre Kern eines Individuums, sein „bodhicitta", das in ihm enthaltene Prinzip der Erlösung zum „Vajra", d. h. zum (gleich einem Diamanten unzerstörbaren) Absoluten[30]). Der Weltmensch wird durch das Entstehen des Erleuchtungsgedankens zu einem Buddha. Über die Möglichkeiten einer erotischen Deutung s. oben.

30. „Nie verwirf die wahre Lehre,
Gib sie niemals willig auf,
Noch enthüll' sie aus Verblendung
Toren hier im Weltenlauf.

31. Wer von Selbstheit sich zu lösen
Seinen Leib kasteit, der irrt.
Ein gemächliches Genießen
Ziemt dem, der ein Buddha wird.

32. Vajra, Glocke, sowie Mudrâ
Von dir laß zu keiner Frist,
Hoch verehre stets den Meister,
Der gleich allen Buddhas ist."

Der javanische Kommentar erklärt: „Donnerkeil, Schelle und Mudrâ lasse nicht von dir, wo du auch seiest, wohin du auch gehest, trage sie an dir."

33. „Wer den Buddha-gleichen Guru
Nicht gebührend hoch geschätzt,
Den wird solches Leid befallen,
Wie wenn Buddhas er verletzt."

Der javanische Kommentar stellt dem Sünder in Aussicht, „daß er in den Kessel des Yama stürzt und zur Kruste am Boden des kupfernen Höllenkessels wird."

34. „Darum einem Vajra-Meister
Stets zu dienen sei bemüht,
Wenn auch seiner Tugend Schöne
Deinem Blicke sich entzieht."

Das „pracchanna-vara-kalyâṇa" des Textes erläutert der Kommentar: „Auch wenn du das Gute und die Tugenden in ihm nicht siehst."

35. „Stets erfülle du die Satzung,
Singe stets der Buddhas Preis,
Stets gehorsam sei dem Guru,
Der den Weg zum Heile weiß.

36. Unvergänglich ist die Gabe,
Die dem Meister dargebracht,
Denn sie mehrt den Schatz der Werke,
Bis das höchste Heil erwacht.

37. Seinem Guru soll man opfern
Selbst das eigne Lebensblut,
Weib und Kind, die nie man weggibt,
Umsomehr auch irdisch Gut."

Der Kommentar sagt: „Selbst das Leben gibt man dem Lehrer, mit dem Ziel, ihm Dienst zu leisten, auch Kinder und Weib schenkt man ihm, daß sie ihm Knechte seien, ... nicht zu reden davon, daß alles, was Besitz heißt, wie etwa Gold und Edelgestein, Kleider und Silber dem Lehrer dargebracht wird."

38. „Denn er spendet schon in diesem
Dasein höchste Buddhaschaft,
Die man sonst erst in Aeonen
Sich erkämpft aus eigner Kraft."

Kommentar: „Das Buddhatum ist unendlich schwer zu erlangen; selbst wenn einer ein ungezählte Millionen von Weltaltern langes Leben lang das übte, was die Wurzel des rechten Handelns (kushala-mûla) ist, die große Tugend der Mildtätigkeit usw. (dânapâramitâdi), um das göttliche Buddhatum zu erstreben, auch dann würde er es nicht mit Gewißheit gewinnen wegen der Schwierigkeit, die Erlösung zu erlangen. Der Lehrer schenkt dir das Buddhatum in deinem jetzigen Leben, nur wegen seiner großen Gunst gegen dich; darum bringe ohne Widerstreben dein Leben, deine Kinder und dein Weib dem Lehrer dar." — Hier wird die in Vajrayâna-Werken häufig zu belegende Ansicht vertreten, daß seine Methoden schneller und leichter zum Heil führen, als der „pâramitâ-naya", welcher durch moralische Läuterung und philosophische Erkenntnis die Erlösung erstrebt, und diese Theorie wird zur Grundlage jenes übertriebenen Guru-Kultes.

Die Schluß-Strophen wenden sich wieder an alle Geweihten:

39. „Heute hat euch Frucht getragen
Eures Erdenwandels Zeit
Die ihr, göttergleich geworden,
In euch selbst gegründet seid."

Der Ausdruck „svayambhuvah", den ich auch oben in Strophe 7 mit „in euch selbst gegründet" übersetzte, ist eine Bezeichnung für Buddhas, welche, wie der javanische Kommentar hier bemerkt, „die Erlösung in der Hand, in der Faust halten".

40. „Heute weihten euch die Buddhas
Und die Vajri-Schar zugleich.
Damit seid ihr anerkannte
Herren im Dreisphärenreich."

Kommentar: „Seid wohlgemut: ihr seid geweiht worden von allen Tathâgatas und Thathâgatîs. Der Name der Weihe, die ihr empfangen habt, ist „die Weihe des Weltbeherrschers" (cakravarty-abhisheka)."

41. „Heut als Sieger über Mâra
Zogt ihr in die höchste Stadt,
Jeder von euch ohne Zweifel
Buddhatum zu eigen hat."

Die „höchste Stadt" (parama-pura) ist nach dem Kommentar das Nirvâna.

Das Werk schließt, dem Brauch indischer Kunstdichtung entsprechend, mit einer Strophe in anderem Metrum:

42. „Im Bewußtsein dieses Segens
Und für dieses Glück empfänglich
Freut euch des erlangten Heiles,
Das für immer unvergänglich.
In der Welt, so reich an Leid
Habt ihr Buddha-Seligkeit!"

LITERATURHINWEISE UND ANMERKUNGEN

Für die philologisch-historische Einleitung habe ich meine Rezension von K. Wulff's Ausgabe (Orientalistische Literatur-Zeitung 1936, Spalte 483 f. und 1938, Sp. 201 f.) benutzt; die metrische Übersetzung erscheint hier zum ersten Male.

[1]) 's Gravenhage 1910
[2]) J. S. Speyer in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 67. Jg., 1913, p. 347—362
[3]) K. Wulff: Sang Hyang Kamahâyânan Mantrânaya. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Meddelelser XXI. 4, Kopenhagen 1935
[4]) Speyer l. c. p. 348
[5]) Wulff l. c. p. 10
[6]) H. von Glasenapp: Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, Berlin 1936, p. 279 f.
[7]) In: Gaekwad's Oriental Series 40
[8]) E. Rousselle, Sinica-Sonderausgabe 1934, p. 58—90 und 1935, p. 1—23
[9]) A. David-Neel: Meister und Schüler, Leipzig 1934, p. 37 ff.
[10]) Über einige von ihnen handelt Takakusu in: Encylopaedia of Religion and Ethics, 7., p. 321
[11]) Vgl. Rousselle l. c. p. 67
[12]) Rousselle l. c. p. 73
[13]) Rousselle l. c. p. 73 und R. Tajima: Le Mahâvairocana-Sûtra, Paris 1936, p. 14
[14]) Rousselle l. c. p. 74
[15]) Vgl. Bendall in: Muséon, Nouv. Série IV. f., 1903
[16]) Muséon IV., p. 383

[17]) Vgl. darüber G. E. Harvey: History of Burma, London 1925, p. 17 f., 314
[18]) Muséon V., p. 20
[19]) M. Shahidullah: Les Chants mystiques de Kânha et de Saraha, Paris 1928, p. 17
[20]) Vgl. dazu Hathayoga-pradîpikâ 3, 83 ff., Gherandasamhitâ 3, 45 ff. und A. David-Neel l. c. p. 119
[21]) Rousselle l. c. p. 67 f.
[22]) L. Finot in: Journal Asiatique 225 (1934) p. 1—86
[23]) Es ist Finot entgangen, daß die p. 25 und 28 (mit einer Variante) angeführte Strophe, mit welcher die eigentliche Weihe erteilt wird, im „Guhyasamâja" (Gaekwad Oriental Series 53) p. 120 steht.
[24]) Vgl. dazu „Adyayavajrasamgraha" (Gaekwad Oriental Series 40) p. 36 ff.
[25]) Finot l. c. p. 41, Anm. 2
[26]) Finot l. c. p. 49
[27]) Vgl. „Guhyasamâja (Gaekwad Or. Ser. 53) p. 160; „Advayavajrasaṅgraha" p. 36.— Zu Finots Bemerkungen über avaivarṇika ist hinzuzufügen, daß bei Advayavajra p. 36, Zeile 11 von avaivarttika-abhishekas die Rede ist; diese werden so bezeichnet „shat-tathâgatas vabhâvatvât."
[28]) Vgl. meine „Buddhistischen Mysterien", p. 159
[29]) „Buddhistische Mysterien, p. 146
[30]) „Buddhistische Mysterien, p. 151

Carl Rathjens, Hamburg

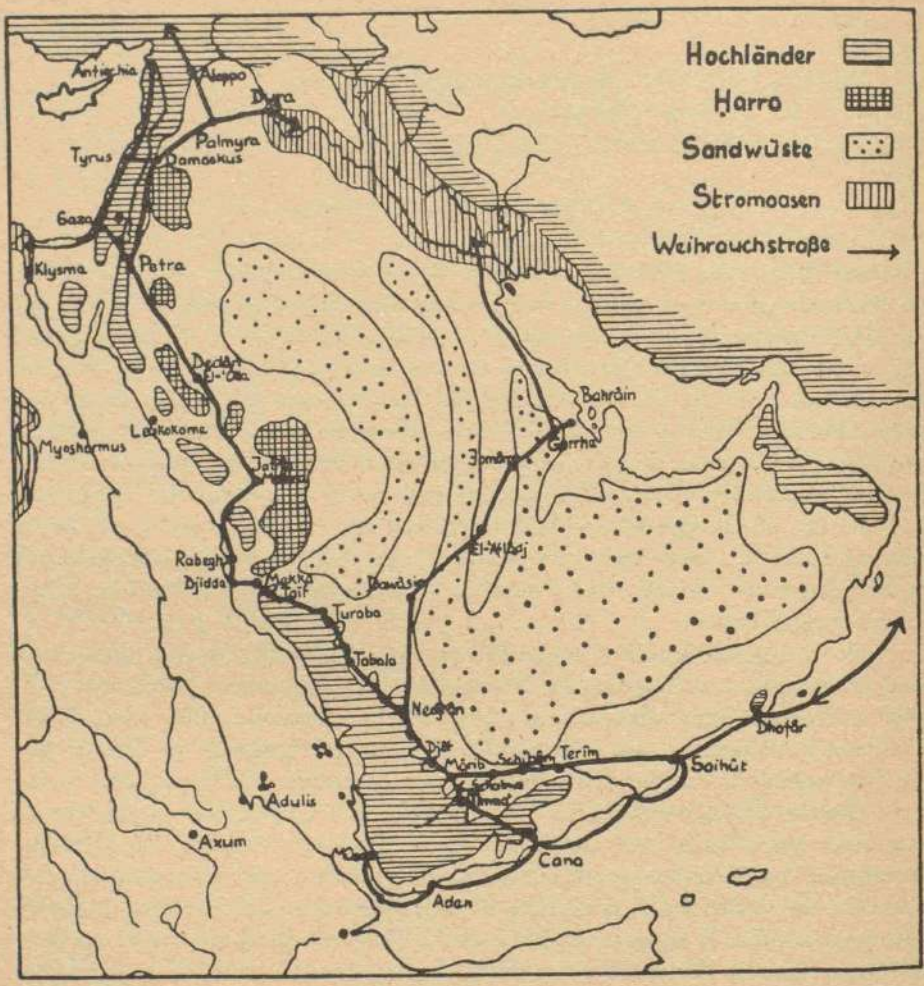
DIE WEIHRAUCHSTRASSE IN ARABIEN

Die älteste Welthandelsstraße

Wegen ihrer Lage mitten zwischen den drei Kontinenten der Alten Welt war die Arabische Halbinsel schon in vorgeschichtlicher Zeit eine wichtige Brücke für die Wanderungen des Menschen, besonders in den Zeiten, als er als Sammler und Jäger noch nicht mit den Kenntnissen einer primitiven Küstenschiffahrt vertraut war, die sich wohl erst seit dem Anfang des Neolithikums entwickelte. Denn über die Arabische Halbinsel führten die beiden einzigen Landbrücken, die Eurasien mit Afrika verbanden, die syrisch-mesopotamische im Norden und der Isthmus von Suez im Süden. Dies war selbst während der Kaltperioden der Eiszeit der Fall, als der Wasserspiegel der Weltmeere um fast 100 m tiefer lag als heute, und sich damit die Meerengen von Gibraltar, die zwischen Sizilien und Tunesien im Mittelmeer und die des Bâb-el-Mandeb am Südausgang des Roten Meeres, erheblich verschmälerten.

In den Warmperioden der Eiszeit, also in den Zwischeneiszeiten, zu denen auch die Jetztzeit gehört, bildete sich der Wüstengürtel der Subtropen jeweils aus, während er in den Kaltperioden nahezu völlig verschwunden war. Aber auch in den wärmeren Perioden zog sich vom nördlichen Kettengebirgsgürtel im Taurus und von Mesopotamien her am Nordwestrand der Arabischen Halbinsel über Syrien und Palästina-Transjordanien ein Gürtel klimatisch begünstigteren Gebirgslandes quer durch den Wüstengürtel zur Sinai-Halbinsel und zum Nildelta. Die Wanderbewegungen des Menschen wurden dadurch eher gefördert, denn ohne domestizierte Haustiere, vor allem den Esel und das Kamel, sowie ohne Kenntnis der Erschliessung unterirdischer Wasservorräte hätte er die Wüstenstrecken sonst nicht zu überschreiten vermocht. Dieser Streifen fruchtbareren Landes quer durch die Wüste wird heute als der „fertile crescent", der „fruchtbare Halbmond" bezeichnet (Kte. 1). —

Die Wanderungen des vorgeschichtlichen Menschen über diesen fruchtbaren Streifen seit der letzten Warmperiode, der Riß-Würm-Zwischeneiszeit, und während der letzten Kaltperiode, der Würmeiszeit, bis zur Nacheiszeit wurden unserem Verständnis in den letzten Jahrzehnten durch Höhlengrabungen näher gerückt, vor allem durch Miß Garrod in Palästina[1]) und Rust in Syrien[2]). Besonders der letztere hat in Höhlen am Osthang des Antilibanon vom Altpaläolithikum bis zum Neolithikum zahlreiche übereinander liegende Kulturschichten gefunden, die also von der Riß-Würm-Zwischeneiszeit über die Würmeiszeit bis zur Nacheiszeit reichen. Dabei stellte er einen ständigen Wechsel der Kulturbedingungen ihrer Bewohner fest, der den Beweis erbringt, daß fortwährend Wanderungen von faustkeiltragenden afrikanischen Elementen von Süden mit solchen von eurasiatischen Abschlagskultur-Trägern von Norden und von vielleicht sogar pygmoiden Mikrolith-Kulturträgern einander folgten. Schon in diesen Zeiten muß ein weitgehender



Karte 1
Der Verlauf der ältesten Weihrauchstraße über die Arabische Halbinsel

Handels- und Kultur-Austausch über größere Gebiete hinweg stattgefunden haben, denn sonst wäre ja eine feinere Unterscheidung von Kulturschichtungen, die sich ja nicht allein auf die Technik der Steinbearbeitung, sondern oft auch auf das Material der Geräte erstreckt, über weitere Regionen hinweg gar nicht möglich gewesen.

Von den anderen Teilen der Arabischen Halbinsel kennen wir bisher nur vorgeschichtliche Oberflächenfunde, die z. B. in Hadhramaut[3]) und in Jemen vom Altpaläolithikum bis ins Neolithikum reichen. In der letzten Eiszeit muß eine kulturelle Beziehung zwischen Nord- und Süd-Arabien über die heutige Wüste hinweg bestanden haben, vielleicht sogar von Südarabien hinüber nach Abessinien, da die Bâb-el-Mandeb-Straße in dieser Zeit nur einen etwa 2 km breiten Ausfluß des

Roten Meers bildete. Nun finden wir aber in Gegenden der Arabischen Halbinsel, die reine Wüste sind, und daher heute keinen Lebensraum für den primitiven Menschen bilden würden, Steinwerkzeuge bis zur neolithischen Zeit herab. Sie beweisen, daß große Teile der Arabischen Halbinsel während der Würmeiszeit und bis weit in die Nacheiszeit hinein (letztere können wir etwa vor 20 000 Jahren vor unserer Zeitrechnung beginnen lassen) für den vorgeschichtlichen Jäger und Sammler bewohnbar waren. Die Austrocknung der würmeiszeitlichen Steppe und Parklandschaft zur heutigen Wüste erfolgte nur ganz allmählich, so daß wohl sogar die Anfänge des primitiven Hackbaus, die wir mit dem Übergang der Jäger- und Sammlerwirtschaft zur Teil-Seßhaftigkeit etwa um 10 000 v. Chr. ansetzen können, in großen Teilen der Arabischen Halbinsel möglich waren.

Erst etwa um 6000 v. Chr. nahmen die Wüsten der Arabischen Halbinsel ihren heutigen Charakter an. Wie aus morphologischen Beobachtungen, die hier nicht dargestellt werden sollen, hervorzugehen scheint, vollzog sich dies in vermutlich noch extremerer Form, als wir es heute sehen. Die vorgeschichtlichen Bewohner der Halbinsel und des gesamten Wüstengürtels westlich und östlich von ihr mußten sich allmählich in klimatisch begünstigtere Gebiete zurückziehen: entweder in die Hochländer des Westens in Syrien, Palästina, Transjordanien, Hedjâz, ʿAsîr, Jemen und Hadhramaut, oder des Ostens in Omân, oder auch in die Stromtäler, die von stark beregneten Gebirgen kommend den Wüstengürtel durchbrachen, also in die Stromoasen des Nils, des Euphrat-Tigris und des Indus. In den drei Stromoasen wurden die Menschen wegen des jahreszeitlich wechselnden Wasserstandes zur künstlichen Bewässerung und dadurch zur Gemeinschaftsarbeit und zur Staatenbildung gezwungen. In der Zeit vom 6. bis zum 4. Jahrtausend v. Chr. entwickelten sich hier in der Folge die ersten städtischen Hochkulturen, die die Menschheit kennt.

In den Hochländern der Arabischen Halbinsel blieben die dorthin sich zurückziehenden Menschengruppen auf der Stufe des Halbnomadentums stehen, in der sie zum Teil heute noch leben, bzw. in die sie aus in der Folge zu besprechenden Gründen heute wieder zurückgesunken sind.

Die Arabische Halbinsel war in diesen vorgeschichtlichen Zeiten das Wohngebiet der eigentlichen Orientaliden, die mit den Mediterraniden im Westen und den Indiden im Osten die orientalide Rasse im weiteren Sinne bilden. Sie wurden während der etwa 125 000 Jahre währenden Würmeiszeit durch den vereisten Kettengebirgsgürtel im Norden von den Europiden und den Mongoliden abgesondert — während die Europiden und Mongoliden gleichzeitig durch das vom Rande des Inlandeises bis zum Fuße des vereisten Faltengebirgsgürtels sich erstreckende gewaltige Kaspi-Aral-Binnenmeer getrennt wurden.

In dieser Würmeiszeit war die Verbindung zu den Negriden in Afrika und Südasien nur über die Landbrücken der Arabischen Halbinsel begrenzt offen. Die eigentliche Abgrenzung der Negriden von den Orientaliden oder vielmehr von den in dieser Zeit nördlich von ihnen wohnenden Rassen, kann dagegen nur während der etwa 40 000 Jahre dauernden Riß-Würm-Zwischeneiszeit erfolgt sein, in der der Wüstengürtel in voller Ausbildung vorhanden war, und noch dazu der Meeresgürtel vom Atlantischen bis zum Indischen Ozean einen wesentlich höheren Stand des Wasserspiegels aufgewiesen zu haben scheint als in der heutigen Zeit.

Daraus ist wohl zu erklären, daß die Einmischung der orientaliden Rasse mit negriden Elementen im Süden wesentlich stärker war als die Einmischung im Norden mit europiden und mongoliden Elementen, da die letztere erst in der Nacheiszeit, nachdem die Vereisung des Faltengebirgsgürtels in größerem Umfang verschwunden war, erfolgen konnte.

Wir haben uns gewöhnt, indem wir nur von sprachlichen Gesichtspunkten ausgehen, die nördlichen Orientaliden auf der Arabischen Halbinsel Semiten, die südlichen, vor allem in Afrika, Hamiten zu nennen. Semitisch und hamitisch gehören aber derselben Sprachfamilie an und sind gemeinsam die Sprache der Orientaliden, ebenso wie die verschiedenen indo-europäischen oder indo-germanischen Sprachen die Sprache der Europiden sind, denen diejenigen der Mongoliden und Negriden gegenüberstehen. Daß aber die Bewohner der Arabischen Halbinsel auch somatisch einen Unterschied unter sich empfinden, geht aus ihrer Trennung zwischen den nördlichen Benî Isma'îl und den südlichen Benî Kahtân hervor, oder noch deutlicher aus der genealogischen Unterscheidung der „ᶜarab ᶜariba", der „reinen Araber" von den „ᶜarab muta ᶜariba" und den „ᶜarab musta ᶜariba", den Arabern „unreinen Blutes" oder den „zu Arabern gewordenen Stämmen und Personen".

Im Norden scheinen schon in vorgeschichtlicher Zeit fremde Elemente in die Halbinsel gesickert zu sein, wie z. B. die Sumerer als Träger der ersten mesopotamischen Hochkultur ein solches gewesen zu sein scheinen, und wie wir später im Verlauf der Geschichte verschiedene Völkerwellen von Europiden und Mongoliden dort eindringen sehen.

Im hamitischen Süden der Halbinsel ist die Einsickerung negrider Elemente wohl uralt und reicht bis in die letzte Zwischeneiszeit zurück. Aber noch stärker war wohl von dort die hamitische Durchdringung Ostafrikas über Abessinien und die Somalihalbinsel bis ins Seengebiet entlang dem ostafrikanischen Graben und bis hinüber nach Westafrika. Erst in historischer Zeit drangen hier bis hinunter nach Madagaskar — vorwiegend aus Indonesien — mongolide Elemente in geringerer Zahl ein. Dieser Prozeß dauert, wie z. B. in Hadhramaut, noch bis auf den heutigen Tag.

Die drei städtischen Hochkulturen haben sich anfangs unabhängig von einander entwickelt, wenn sie auch alle aus einer gemeinsamen halbnomadischen Kulturschicht entstanden sind, die vor dem 6. Jahrt. v. Chr. über den ganzen orientalischen Raum ziemlich gleichmäßig geherrscht haben muß. Es muß eine Hackbaukultur gewesen sein, die an Haustieren wohl bereits den Hund, die Ziege und das Schaf, und vor allem den Esel kannte — aber noch nicht das Rind, geschweige denn das Kamel und das Pferd, die wohl erst viel später in Erscheinung traten.

Nachdem die Wüste voll ausgebildet war, muß es bis in das 5. Jahrtausend v. Chr. hinein für den Menschen, auch für den der Hochkulturgebiete in den Stromoasen, fast unmöglich gewesen sein, eine Verbindung herzustellen, selbst nicht über die Brücken der klimatisch begünstigten Hochländer hinweg, da in diesen wilde Halbnomadenstämme hausten. Immerhin muß man aus gewissen Ähnlichkeiten einzelner Kulturelemente in der sumerischen Kultur, die wohl die fortgeschrittenste war, mit denen der ägyptischen und protoindischen Kulturen schließen, daß bereits sehr früh irgendwelche Beziehungen vorhanden waren. Sie erfolgten wohl nur auf

dem Landwege, von Ägypten nach Mesopotamien über den „fertile crescent", von letzterem nach Indien über die persischen und belutschistanischen Vorgebirgsketten.

Schon frühzeitig, wahrscheinlich schon vor dem 5. Jahrt. v. Chr., versuchte der Mensch, sich mit schwimmenden Fahrzeugen über das Wasser zu bewegen, zuerst wohl um Flüsse und Ströme zu überschreiten oder um an den Meeresküsten mit ihrer Hilfe den Ertrag des Fischfangs zu verbessern. Die ersten Fahrzeuge waren Einbäume, Flöße, vielleicht auch aufgeblasene Tierhäute. In den städtischen Hochkulturgebieten entstanden die ersten Segelboote, wie das Tonmodell eines Bootes mit Mast aus dem 5. Jahrt. v. Chr. aus Eridu in Mesopotamien erweist. Der Bau von Booten mit Planken aus Holz und einem größeren Mast setzte aber Bauholz voraus, das in allen drei Hochkulturgebieten nur sehr spärlich und in den dazwischen liegenden Wüstengebieten überhaupt nicht vorhanden war. Höhere Bäume mit geraden Stämmen waren in Ägypten nur im Obernilgebiet, in Mesopotamien ebenfalls nur im gebirgigen Hinterland und im Indusgebiet erst östlich des Deltas, in den Ghats der Malabarküste, vorhanden. Aber auf halbem Wege zwischen Ägypten und Mesopotamien lag das 3000 m hohe Libanongebirge mit großen Wäldern von Zedern, die ein ausgezeichnetes Rohprodukt für den Bau von größeren Schiffen darstellten. Die Wälder der westindischen Ghats lieferten ebenfalls ein ausgezeichnetes Baumaterial für Schiffe, wie sie noch bis heute den Schiffsbau im ganzen Gebiet des Roten Meeres und des Persischen Golfs versorgen.

Es ist bisher nicht festzustellen, wann die Menschen der städtischen Hochkulturen begannen, sich mit größeren Booten auf längere Küstenfahrten aufs Meer hinaus zu begeben. Sie blieben aber, soviel wir wissen, zuerst mit Ruderbooten nahe der Küste, um beschwerliche und vielleicht auch gefährliche Landrouten durch den Seeweg zu umgehen. Die Erschließung der Zedern des Libanon für den Schiffsbau in Ägypten, der vielleicht auch schon an der vor ihm liegenden Küste, der späteren phönizischen Küste, vorgenommen wurde, muß wahrscheinlich schon in die Mitte des 4. Jahrt. v. Chr. angesetzt werden. Denn schon am Ende dieses Jahrtausends scheinen die Ägypter, denen wohl auch die Anfänge der Hochseeschiffahrt im Mittelmeer bis nach Zypern und Kreta hin zugesprochen werden müssen, auch die dazwischen liegenden Küstengebiete der Sinaihalbinsel und Palästinas unter ihre Herrschaft genommen zu haben. Erst im Laufe des 3. Jahrt. v. Chr. wurde ihre Herrschaft im Seeverkehr des Mittelmeeres durch die Phönizier selbst abgelöst.

Auf jeden Fall wurde das Rohstoffgebiet der Zedern des Libanon und die phönizische Küste davor seit dem 4. Jahrt. v. Chr. der Antrieb, daß sich die Beziehungen zwischen Ägypten und Mesopotamien, das ebenfalls hierhin seine Fühler vorstreckte, erheblich intensivierten. Das mesopotamische Hochkulturgebiet hatte bereits um 3000 v. Chr. seine wirtschaftlichen Beziehungen so weit ausgedehnt, daß wir bereits um diese Zeit Produkte des Persischen Golfs im Ostseegebiet und umgekehrt festgestellt haben.

Schwerer zu erklären ist die Bekanntschaft aller drei städtischen Hochkulturen mit einem anderen Rohprodukt, dem Weihrauch. Denn dieser kam nur weit abseits ihrer Verbindungswege in Südarabien vor und war von allen dreien durch weite Strecken von Wüste und große Meeresräume getrennt. Der Bernstein der Ostsee konnte wenigstens im Zwischenhandel auf dem Landwege durch ununter-

brochen bewohnte Gebiete bis nach Mesopotamien gelangen. Aber der Weihrauchbaum, der das kostbare Weihrauchharz liefert, kommt nur in einem sehr begrenzten Gebiet beiderseits der Küsten des Golfs von Aden vor, an der arabischen Seite von der Mitte von Hadhramaut bis zur Halbinsel Dhofâr, an der afrikanischen Seite im Küstengebirge der Somalihalbinsel bis zum Kap Guardafui und bis zu den im Indischen Ozean liegenden Soqotra-Inseln.

Eine zweite wohlriechende Harzart, die vom Myrrhenstrauch gewonnen wurde, kam allerdings in allen Hochländern Südarabiens und Nordostafrikas beiderseits des Roten Meeres bis etwa südlich einer Linie auf der Höhe von Djiddah und Suakin vor. Aber die Myrrhe war immer gegenüber dem Weihrauch ein wesentlich geringer bewertetes Handelsprodukt.

Beide Harze wurden in allen Kulten des Altertums als wohlriechendes Räucherwerk außerordentlich beliebt und blieben dies bis heute in allen großen Weltreligionen, wenn sie auch in der Gegenwart z. T. durch verschiedene Räucherprodukte aus anderen Weltzonen ersetzt worden sind.

Wir wissen nicht genau, wann das Verbrennen von Weihrauch und Myrrhe in den Kulten der drei Hochkulturgebiete eingeführt worden ist, können aber wohl annehmen, daß der Weihrauch in Ägypten um etwa 3000 v. Chr. bereits bekannt war. Der Brauch muß wohl zuerst naturgemäß im Ursprungslande des Weihrauchs ausgeübt worden sein, und in Südarabien wird ja auch das Räuchern mit diesem Harz bis heute sogar bei vielen profanen Gelegenheiten angewandt, und Räuchergeräte gehören hier zu den notwendigsten Gebrauchsgegenständen jedes Haushalts.

Bei den seßhaften und halbnomadischen Gabilen von Südarabien wird das Räuchern mit Weihrauch vor allem zu magischen Zwecken vorgenommen, um Krankheiten zu heilen und böse Geister auszutreiben. Diese Anwendung wird wohl auch die ursprüngliche gewesen sein in den Gebieten, in denen der Weihrauch vorkam. Von dort aus muß dann das Harz ganz allmählich als Handelsprodukt durch viele Zwischenstationen bis zu den städtischen Hochkulturgebieten vorgedrungen sein. Da der Brauch des Räucherns hier sehr bald zu einer der wichtigsten Kulthandlungen wurde, so mußte sich der Handel mit den zuerst wohl sehr kostbaren Harzen schnell eingespielt haben und führte wohl schon am Anfang des 3. Jahrt. v. Chr., wenn nicht schon am Ende des 4. Jahrt., zu der Einrichtung einer festen Handelsstraße, die wir nach diesem ersten und wichtigsten Handelsprodukt, dem sie ihre Entstehung verdankte, die Weihrauchstraße zu nennen pflegen. Sie wurde im Verlaufe der Geschichte dann zur ersten und wichtigsten Handelsstraße, auf der alle Güter des Indischen Ozeans und des Mittelmeeres und später, als die Schiffahrt allmählich immer mehr Fortschritte machte, zwischen dem Atlantischen und Pazifischen Ozean, zum Austausch gelangten.

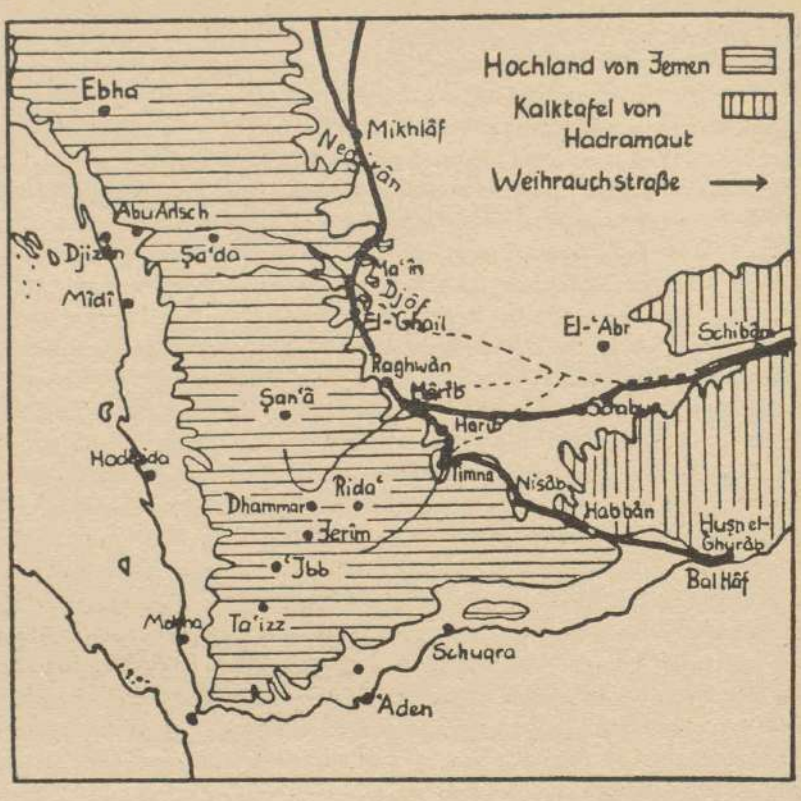
Der Verlauf der Weihrauchstraße zu den drei Hochkulturgebieten über Land war klimatisch und topographisch bedingt. Der Verlauf ihrer Abzweigungen und Anschlußstrecken über See war vor allem von den über den entsprechenden Meeresräumen herrschenden Luftströmungen und Windsystemen abhängig.

Wenn wir zunächst die letzteren betrachten, so herrscht in der nördlichen Hälfte des Roten Meeres, bis zu einer Linie zwischen Djiddah und Suakin, sowie im gesamten Gebiet des Persischen Golfs bis zur Straße von Hormuz das ganze Jahr

hindurch eine nördliche, ziemlich heftige Windströmung, die zwar die Seefahrt nach Süden, sowohl für Ruder- wie für Segelboote erheblich erleichert, aber die Fahrt zurück nach Norden für primitive Fahrzeuge fast unmöglich macht oder stark verlängert, zumal die Küsten wüstenhaft und wasserlos, von räuberischen Halbnomaden bewohnt und von gefährlichen Korallenriffen umkränzt waren. Dagegen herrscht in der südlichen Hälfte des Roten Meeres, sowie im Indischen Ozean einschließlich des Golfs von Aden eine halbjährlich in die entgegengesetzte Richtung schwenkende Monsunströmung, dort im Wechsel von Nord nach Süd, hier von Nordost nach Südwest. Die Seeverbindung von dem Weihrauchlande nach Ägypten und Mesopotamien war also denkbar ungünstig und gefährlich, diejenige nach dem Indusgebiet im halbjährigen Wechsel von Hin- und Rückfahrt entlang der südarabischen und asiatischen Küste ohne jegliche Schwierigkeit selbst mit primitiven Fahrzeugen durchführbar[16]). Unter diesen Umständen war es erklärlich, daß in der Zeit, als die Segelschiffahrt noch in ihren Anfängen stand, der Weihrauchhandel nach Ägypten und Mesopotamien einen Landweg vorzog, der naturgemäß zuerst das Weihrauchland in Südarabien mit dem ebenso wichtigen Händlerzentrum des Produktionsgebietes der Langhölzer für den Schiffbau an der phönizischen Küste verband.

Da die Halbinsel Dhofâr an der südarabischen Küste, wo der beste Weihrauch vorkam, nach Westen und Osten hin von Wüsten eingeschlossen wurde, die in der ganzen Zeit des 3. Jahrt. v. Chr., als das Kamel in Arabien noch nicht bekannt war, für den Menschen unüberschreitbar waren, so wurde der Weihrauch von dort mittels der Monsunwinde auf dem Seewege nach Hadhramaut, dem westlichen Weihrauchproduktionsgebiet transportiert, ebenso wohl von Soqotra und der Somaliküste. Von Hadhramaut aus begann die eigentliche Weihrauchstraße zu Lande. Die Landverbindung von Dhofâr nach dem klimatisch begünstigten, bis zu 3000 m ansteigenden Faltengebirge von Omân war wohl in diesen kamellosen Zeiten ebenfalls unmöglich, sondern fand zur See mit den Monsunen statt. Da aber auch die Landverbindung von Omân nach Mesopotamien an der Süd- und Westküste des Persischen Golfs wegen des unerträglich feucht-heißen Klimas an dieser Küstenstrecke sehr schwierig war, so zog der Weihrauchhandel nach Mesopotamien den Umweg über die Westseite der Arabischen Halbinsel und über die phönizische Küste vor, ebenso wie, wie wir sehen werden, die Küstenebenen des Roten Meeres aus diesen Gründen möglichst vermieden wurden.

Von der südarabischen Küste des Golfs von Aden in Hadhramaut, also im eigentlichen Weihrauchlande, öffneten sich drei Wege für die Weihrauchstraße ins Innere (Karte 1 und 2). Der erste folgte von der Qamarbucht aus dem wahrscheinlich diluvialen Ausgang des Wâdî Hadhramaut, der zweite der heutigen Mündung des Wâdî Hadhramaut ins Meer bei dem jetzigen Orte Seihût, und der dritte dem Tal des Wâdî Maifaᶜa, das bei dem heutigen Orte Bal Haf ins Meer mündet, und die Tafel von Hadhramaut vom jemenitischen Hochland scheidet. Die beiden ersten folgten dem Wâdî Hadhramaut aufwärts über Terîm und Schibâm und erreichten ebenso wie die dritte über Habbân und Nisâb die große Bucht, die die südarabische Sandwüste der Rubᶜ el-Khâlî nach Süden zwischen Hadhramaut und Jemen vorstreckt, durchquerten diese und trafen sich über Schabwa, bzw. Timna' und



Karte 2
Der Verlauf der Weihrauchstraße in Südarabien

Harîb, in Marîb am Ostfuße des jemenitischen Hochlandes, das wohl als eines der ältesten Zentren an der ältesten Weihrauchstraße angesehen werden kann. In der späteren Entwicklung der Weihrauchstraße kamen noch die Häfen Aden und Mûza, am Ausgang des Roten Meeres in der Nähe des heutigen Mokhâ, als Ausgangshäfen hinzu.

Diese älteste Weihrauchstraße folgte dann von Mârib nach Norden dem Ostfuß der über 3000 m aufragenden Hochländer von Jemen und ᶜAsîr, selbst in einer Höhenlage zwischen 1100 und 1500 m, wo die Flüsse aus den Hochländern heraustraten und, teilweise noch wasserführend, unter den Wüstensanden der Rubᶜ el-Khâlî untertauchten. Diese Flußaustritte bildeten also eine enge Kette von Wasserstellen, deren Zwischenräume von den wohl nur durch Esel als Tragtiere gebildeten Karawanen leicht überwunden werden konnten. Eine der wichtigsten Etappen war vermutlich eine tief ins Hochland einschneidende Bucht, der Djôf, weil das in ihn mündende Wâdî Khârid das ganze Jahr hindurch Wasser führte. Alle diese Etappen, unter denen vor allem der Nedjrân, Tabala, Turaba und Taïf wichtig waren, bildeten wahrscheinlich sehr früh schon kleine Oasen um sich herum aus, deren Wirtschaftsform, die künstliche Bewässerung, aus den Hochkulturgebieten

eingeführt wurde. Von Taïf aus wurde der Nordsporn des Hochlandes von ᶜAsîr überschritten, von wo dann der Abstieg in die tiefe Bucht von Mekka, zwischen den geschlossenen Hochländern von Jemen-ᶜAsîr und den isolierten Gebirgsstöcken des nördlichen Hedjâz, erfolgte.

Hier in der Bucht von Mekka war eine wichtige Scheide in klimatischer und topographischer Hinsicht gelegen. Den klimatisch begünstigten Hochländern des Südens folgte nach Norden eine wüstenhafte Landschaft, die durch einzelne unzugängliche Hochplateaus und durch gewaltige junge Vulkandecken, sog. Harras, die von Tier und Mensch schwer überschritten werden konnten, unterbrochen wurde. Hier mußten Menschen und Tiere der Karawanen ausgetauscht werden. Mekka war daher von Beginn der Weihrauchstraße an eine ihrer wichtigsten Umschlagsetappen.

Daher mußte auch von hier aus für eine kurze Strecke nach Norden die sonst aus klimatischen Gründen möglichst gemiedene Küstenebene benutzt werden, da im Norden von Mekka riesige Harra-Landschaften mit ihren schwarzen, spitzsteinigen Lavafeldern den Übergang zu schwierig gestalteten. Aber schon der nächste tiefe Einschnitt wurde von der Weihrauchstraße benutzt, um weiter im Osten den tektonischen Graben zu erreichen, der sich östlich der Gebirgsstöcke des Hedjâz von Jatrib, dem heutigen Medina, nach Norden hinzieht, und der ja auch wegen des günstigen Geländes heute von der Hedjâz-Bahn benutzt wird. Dieser Graben führte von Medina über El-ᶜOela, dem alten Dedân, bis zum Ostfuß des transjordanischen Hochlandes, wo Petra eine Etappe wurde, von der aus sich die Weihrauchstraße verzweigte. Eine Linie führte dann über den Toten Meer-Graben und Palästina nach Gaza am Mittelmeer und an der Küste entlang nach Ägypten, die andere jordanaufwärts oder über Damaskus zur phönizischen Küste und von dort über Palmyra und Dura nach Mesopotamien.

Wohl erst nach der Einführung des Kamels in den Verkehr auf der Weihrauchstraße, was etwa erst um die Wende vom 3. zum 2. Jahrt. v. Chr. stattfand, konnte die Abzweigung der Weihrauchstraße von Nedjrân über das Wâdî Dawâsir und die Oasen El-ᶜAfladj, Khardj und Jemâma nach Gherra und zu den Bahrain-Inseln im Persischen Golf und von dort über El-Ahsa nach Mesopotamien benutzt werden, die den Weg vom Weihrauchlande dorthin erheblich abkürzte.

Mehrmals, zum ersten Male bereits in der Mitte des 3. Jahrt. v. Chr., haben die Ägypter versucht, trotz der Schwierigkeiten der Schiffahrt im Roten Meere sich durch Schiffsexpeditionen billiger als über den Landweg auf der Weihrauchstraße in den Besitz des kostbaren Räucherharzes zu setzen. Sie versuchten vor allem, auf diesen Puntexpeditionen junge Weihrauchpflanzen lebend nach Ägypten zu verpflanzen, ohne aber mit diesen Versuchen auf die Dauer Erfolg zu haben.

Die Hochseeschiffahrt wurde erst in den letzten Jahrhunderten des 1. Jahrt. v. Chr. so vervollkommnet, daß sie ernstlich dem Handel auf dem Landwege über die Weihrauchstraße Konkurrenz machen konnte.

Da sich aber in denselben Jahrhunderten auch eine neue Welthandelsstraße von Ostasien nach dem Orient einspielte, die sogenannte Seidenstraße durch Zentralasien, begann in dieser Zeit der Abstieg des Handels auf der Weihrauchstraße. Zwar mußten die Römer unter Augustus noch in dem letzten Jahrhundertviertel vor der Zeitenwende die Etappen der Weihrauchstraße zu Lande zu erobern suchen.

Als aber Hippalus im 1. Jahrh. n. Chr. hinter das Geheimnis der jahreszeitlich wechselnden Monsunwinde im Indischen Ozean kam, wurde der Verfall des Handels auf der Weihrauchstraße so stark, daß ihre Etappen verarmten. Seit dem 4. Jahrh. n. Chr. war sie auch gegen die Eroberung der anderen, um die damalige Weltherrschaft kämpfenden Mächte nicht mehr zu halten. Eine Besetzung von Teilen der Weihrauchstraße folgte der anderen, bis dann von ihren wichtigsten Etappen an der mittleren Weihrauchstraße, von Mekka und Medina aus, der Antrieb zur mohammedanischen Expansion mit der Eroberung der ganzen, damals kultivierten Welt ausging, wodurch der Landhandel auf der Weihrauchstraße völlig überflüssig wurde.

Es wurde schon oben kurz ausgeführt, daß die Handelsbeziehungen oder im weiteren Sinne alle wirtschaftlichen Beziehungen größerer Menschengruppen zu einander auch die Grundlage für ihre gegenseitigen kulturellen Beziehungen bilden, die sie miteinander austauschen. Beide Beziehungen gemeinsam sind wieder die Ursache für die politischen Beziehungen kleinerer und größerer Gemeinschaften mit einander, die in ihrer Gesamtheit den Verlauf der Geschichte bestimmen. Wenn wir die Geschichte der Weihrauchstraße zu rekonstruieren versuchen, müssen wir also alle drei Faktoren sorgfältig betrachten und miteinander in Beziehung zu setzen versuchen.

Die rein geschichtlichen Daten, die wir von der Arabischen Halbinsel besitzen, sind nicht sehr mannigfaltig. Wir kennen zwar einige Tatsachen über die Beziehungen der Ägypter und Mesopotamier zu der phönizischen Küste, wo uns durch sorgfältige Grabungen die kulturellen Verhältnisse bekannt geworden sind, die wir bis in das 4. Jahrt. v. Chr. zurückverfolgen können. Etwa um 3000 v. Chr. wiesen sie hier eine städtische Hochkultur aus, die aber immer eine ausgesprochene Mischkultur zwischen den benachbarten Hochkulturen blieb. Von den südlichen Weihrauchländern hören wir nur durch die Nachrichten der Ägypter, die bis in die Mitte des 3. Jahrt. v. Chr. zurückreichen.

Bis in weit jüngere Zeiten reichen die Nachrichten, die wir im Norden durch Grabungen in Palästina und Syrien erhalten haben[6]), [8]). Diese Funde umfassen ein Gebiet, das von Transjordanien längs der nördlichen Weihrauchstraße bis Gaza am Mittelmeer, bis Ezion Geber am Golf von ᶜAqabah, bis Petra und bis El-ᶜOela im Hedjâz nach Süden reicht. Ebenso reichen die Oberflächenfunde, die wir seit etwa hundert Jahren von Südarabien, speziell von Jemen und Hadhramaut kennen gelernt haben, nicht über das Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. zurück. Sie stammen vor allem von den südlichen Etappen der Weihrauchstraße aus Nedjrân, aus Djôf, aus Mârib und Timnaᶜ, wo tausende von Inschriften gefunden worden sind.

Grabungen in Südarabien sind erst in den letzten 25 Jahren möglich gewesen, zuerst nur abseits der eigentlichen Weihrauchstraße in Jemen[15]) und in Hadhramaut[3]). Erst in den Jahren 1950 und 1951 konnten in Timnaᶜ an der eigentlichen Weihrauchstraße durch die großangelegte Wendell Philips-Expedition Grabungen vorgenommen werden, deren Fortsetzung im Winter 1952 in Mârib leider an Schwierigkeiten mit den Landeseinwohnern scheiterte. Im selben letzten Winter 1952 war eine Erkundungsreise Philby's mit den beiden Orientalisten Ryckmans über die Etappen der Weihrauchstraße von der Bucht von Mekka bis nach Nedjrân

und von dort auf ihrer Abzweigung nach Mesopotamien bis El-Khardj nach bisher nur brieflichen Nachrichten sehr ergebnisreich.

Das Ergebnis aller bisher im ganzen Verlauf der Weihrauchstraße durchgeführten Untersuchungen und Erkundungen scheint zu sein, daß bis zu den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrt. v. Chr. an allen Etappen ähnliche Verhältnisse herrschten, wie wir sie von den Stadtstaaten längs der phönizischen Küste wohlbelegt kennen. Das will bedeuten, daß in jeder Etappe entlang der langen Strecke der Weihrauchstraße staatsrechtlich eine mehr oder minder geordnete selbständige Gemeinschaft bestand, mit einer patriarchalisch-demokratischen Verfassung, wie wir sie bei den nomadischen und halbnomadischen sowie seßhaften Stämmen der Arabischen Halbinsel noch heute kennen, und wie wir sie aus der letzten vorislamischen Zeit auch bei den wichtigen Etappen Mekka und Medina durch die islamischen Geschichtsschreiber wohlüberliefert bekommen haben.

Wir wissen von Mekka, daß im Laufe der letzten vorislamischen Jahrhunderte der in der Stadt herrschende Stamm mehrmals gewechselt hat. So wird es im 3. und 2. Jahrt. v. Chr., als sich der Handel entlang der ganzen Weihrauchstraße vom Mittelmeer bis zum Indischen Ozean ohne politische Behinderung durch größere imperialistische Machtgebilde vollzog, in allen kleinen Oasen oder Siedlungen, die sich um die Etappen herausgebildet hatten, ausgesehen haben. Die herrschenden Familien des Stammes, die auch die kultischen Pflichten in ihre Hand nahmen, erhoben Abgaben von den Händlern und Karawanernführern und garantierten ihnen dafür den Schutz auf ihrem Herrschaftsgebiete. Die Händler waren teils Araber, teils unternehmende Kaufleute aus allen drei Hochkulturgebieten, wie ja auch in dem heutigen Umschlagsplatz Aden zwischen Ost und West die Kaufmannschaft aus allen Rassenelementen der Alten Welt besteht. Die Rivalitäten zwischen Ägypten und Mesopotamien an der Mittelmeerküste, vor allem um die phönizische Küste, scheinen den ungehinderten Handel auf der Weihrauchstraße nicht weiter beeinflußt zu haben.

Von den kulturellen Verhältnissen entlang der Weihrauchstraße im 3. Jahrt. v. Chr. wissen wir bisher nur durch die Berichte der ägyptischen Puntfahrten nach dem eigentlichen Weihrauchlande. Wir haben aber nunmehr aus dem Djôf und von Mârib, also den beiden wichtigsten Etappen im südlichen Teil der Weihrauchstraße, einige bemalte Tonstatuetten vorliegen, die darauf hinzudeuten scheinen, daß bereits in sehr früher Zeit, am Ausgang des 4. Jahrt. v. Chr., kulturelle Beziehungen von hier zu den vorgeschichtlichen Kulturen in Nordarabien und zwar zu Nordsyrien und Mesopotamien vorhanden sein mußten.

Diese Statuetten wurden dem Verfasser 1931 aus diesen Etappen der Weihrauchstraße von Gabilen dieser Gebiete gebracht und stammten nach den Angaben der Überbringer aus Gräbern, die diese auf der Suche nach Schmuck und Schätzen geöffnet hatten. Sie stellen zweifelsohne alle die Fruchtbarkeitsgöttin, die „große Mutter" dar und unterscheiden sich grundsätzlich von allen späteren, aus historischer Zeit stammenden Bildwerken, die entweder Abbilder von Toten oder sehr seltene Darstellungen der altarabischen astralen Göttertrias, Mondvater, Sonnenmutter und Venuskind, sind. Die Göttertrias herrschte bekanntlich im ganzen vorislamischen Arabien vor[5]).

Es ist eine religionshistorische Erkenntnis, daß bei allen Ackerbaukulturen eine Reihe von Naturgottheiten das ursprüngliche Pantheon bilden, unter denen die Fruchtbarkeitsgöttin die vornehmste Stellung einnimmt. Wir kennen solche Pantheen aus vielen Naturreligionen, vor allem auch aus dem ältesten Ägypten und Mesopotamien, wenn hier auch schon sehr frühzeitig, wie z. B. schon bei den Sumerern, Einflüsse aus einem grundsätzlich anderen Religionssystem festzustellen sind.

Diese, die Astralreligion, ist die grundsätzliche Religion der Nomaden und Halbnomaden der Wüste und Steppe, denen die Himmelsgestirne in ihrem täglichen und nächtlichen Gang als die bedeutungsvollsten Erscheinungen ihrer Umwelt in die Augen treten. Als natürliche Folge tritt die Vergöttlichung von Mond, Sonne und Venusgestirn ein[5]).

Diese Göttertrias wird wohl schon ganz Arabien beherrscht haben, ehe ihre Bewohner durch die fortschreitende Austrocknung der Steppe zur Wüste zur Seßhaftigkeit in den Stromoasen veranlaßt wurde. Sie wird wohl auch die Religionsform der südarabischen, klimatisch begünstigten Hochländer mit ihren halbnomadischen Bewohnern gewesen sein, ehe die Weihrauchstraße sie mit den Ackerbaugebieten Nordarabiens und deren Naturreligionen in Verbindung gebracht hat.

Aber wohl schon sehr frühzeitig muß an den Rastplätzen der Weihrauchstraße aus diesen Ackerbaugebieten, auf Grund der aus dem Hochland austretenden, dauernd oder jahreszeitlich fließenden Flüsse, eine künstliche Bewässerung im Sinne einer Stromoasenwirtschaft eingeführt worden sein. Mit dieser künstlichen Bewässerung, welche die bisherigen Halbnomaden zur Seßhaftigkeit veranlaßte, müssen auch die naturreligiösen Göttervorstellungen in diese bisher astralreligiös orientierten Gebiete eingeführt worden sein. Später, als durch nordarabische beduinische Einwanderer größere Staatsgebilde geschaffen wurden, kam es dann zur fast alleinigen Herrschaft der astralreligiösen Vorstellungen.

Erinnerungen an diese Zeit der Vorherrschaft naturreligiöser Vorstellungen sind vielleicht die magischen Überlieferungen, die sich unter der Decke des islamischen Monotheismus erhalten haben. Auf dieser Grundlage hat man die „djin", die guten oder bösen Geister, die im Volksglauben eine erhebliche Rolle spielen, eingeteilt in solche der Erde mit ihrem Fürsten Mauarî, des Meeres und des Wassers mit ihrem Fürsten Tamtum, der Luft mit ihrem Fürsten Gaswarah und des Himmels mit ihrem Fürsten Taikal. An einem Orte Haddja in Jemen herrscht außerdem noch der Brauch, daß an einer für die Bewässerung lebenswichtigen Quelle ein schwarzes Rind geschlachtet wird, wenn sie spärlicher zu fließen beginnt, was auf die Verehrung einer früheren Wassergottheit hinzudeuten scheint. Diese Beispiele würden noch um viele zu vermehren sein, die beweisen, daß unter der vorislamischen astralreligiösen Schicht in Südarabien noch eine naturreligiöse Schicht gelagert ist.

Die auf jeden Fall auch im südarabischen Sinne als prähistorisch zu bezeichnenden Tonstatuetten zeigen eine sehr verschiedene stilistische Formgebung, die wir nur mit zeitlich und örtlich verschiedenen ähnlichen Formungen in Syrien und Mesopotamien vergleichen können. Dabei soll es untentschieden bleiben, ob diese Statuetten nicht in Südarabien zeitlich jünger sind als in Nordarabien, wo ja die Entwicklung zu städtischen Hochkulturen wesentlich schnellere Fortschritte gemacht hat als hier.

Nach dem Urteil von Sir Leonard Woolley, wohl des besten Kenners auch des unveröffentlichten vorhistorischen Materials des nördlichen Arabien und Mesopotamien, ähneln die in Phot. 16 und Fig. 1 und 2 abgebildeten Statuetten den in El-Obeid, in Arpachiyah und Tell Halaf gefundenen Tonstatuetten.

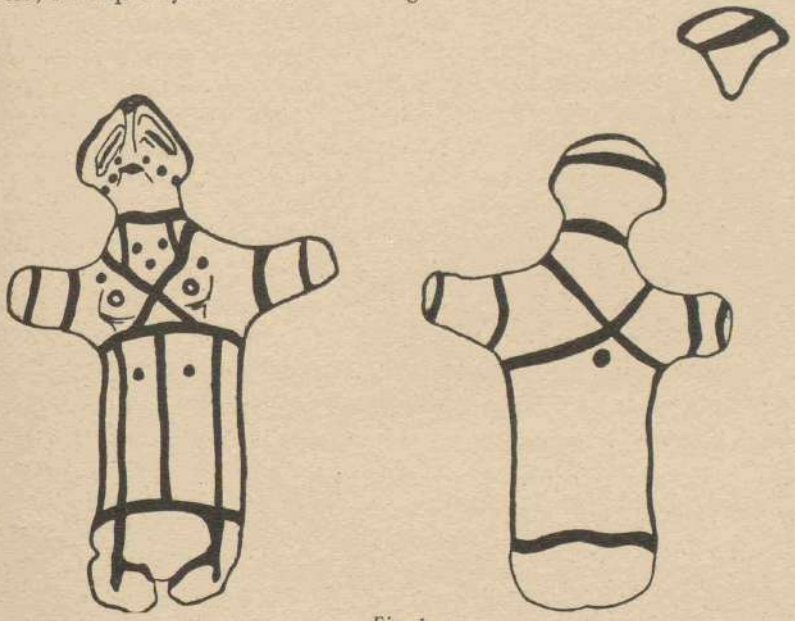


Fig. 1
Tonstatuette von rotgelber Farbe mit roter Bemalung. Aus Es-Saudâ in Djôf. (Kat. Nr. 31. 300. 1861. Mus. f. Völkerk. Hamburg.)

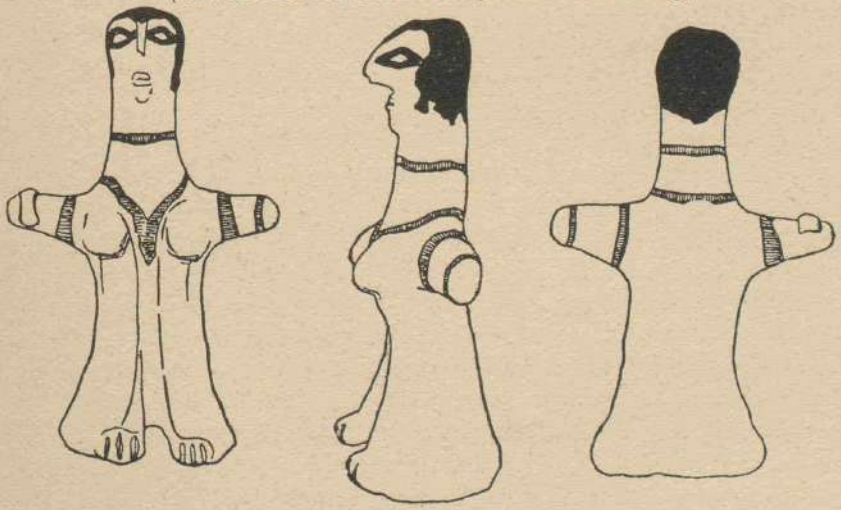


Fig. 2
Tonstatuette, leicht gebrannt, von ziegelroter Farbe mit weißgelber Bemalung am Körper und roter am Schmuck, sowie schwarzer am Haar. Aus dem Wâdî bei Mârib (Kat. Nr. 31. 300. 1858. Mus. f. Völkerkunde Hamburg.)

Die Bemalung ist in Phot. 16 und Fig. 1 nur rot und ist wohl als Körperbemalung aufzufassen. Die Statuette in Fig. 2 zeigt außerdem eine schwarze Bemalung des Haupthaars und der Augenlider. Bezeichnend für diese Gruppe von Statuetten ist die vogelkopfartige Form des Kopfes und die Technik der Augendarstellung. Allen Tonstatuetten gemeinsam ist die Haltung mit seitlich ausgestreckten Armen. Für wesentlich jünger hält Woolley die in Phot. 15 abgebildete Statuette, die er mit den früh-sumerischen sogenannten „kaunakes" vergleicht. Die menschliche Gestalt ist hier nicht etwa mit einem Faltenrock bekleidet, sondern sitzt auf einem trommelförmigen Thron. Leider ist der Kopf abgebrochen, der aber nach anderen Objekten, an denen nur Brust und Kopf erhalten sind, ein eulenköpfiges Aussehen hatte. Die in Phot. 18 abgebildete Statuette fällt sofort durch ihre gewaltige Rundnase auf, die in prähistorischen und hethitischen Bildwerken in Nordsyrien charakteristisch ist, die aber wohl nicht als die natürliche Nase einer bestimmten Menschengruppe betrachtet werden kann, sondern eher einem ausgesprochenen Stilwillen entsprungen ist.

Eine andere Gruppe von Tonstatuetten größeren Ausmaßes ist leider nur in ihren Köpfen erhalten. Abgesehen von der viel sorgfältigeren Ausführung gegenüber den vorigen, sind sie auch mehrfarbig bemalt. In Phot. 26 ist das Gesicht, in Phot. 19 die Frisur und die Kopfbedeckung besser erhalten. Ihrer ganzen stilistischen Formung nach scheinen diese Köpfe in den kretisch-mykenischen Kulturkreis zu gehören, der ja mit seinen Einflüssen sehr frühzeitig auf die östliche Mittelmeerküste übergriff und dann nach dem 14. Jahrh. v. Chr. durch die Seevölker und durch Wanderwellen hier auch politisch Fuß faßte. Er setzte sich dann in Palästina an dem Verzweigungsorte der nördlichen Weihrauchstraße mit dem Volk der Philister für Jahrhunderte fest.

Sehr eigenartig sind ferner einige Tonstatuetten, von denen in Phot. 20 ein Torso abgebildet ist, die sich alle durch drei waagerechte Bauchfalten, durch plastische Schmuckauflagen und vor allem durch einen am Rücken lang herabhängenden Haarbeutel auszeichnen, und damit nach Indien weisen.

Diese ersten vorhistorischen Funde von der südlichen Weihrauchstraße reichen aber u. E. bisher nur aus, um eine sehr frühe, wahrscheinlich bis ins 4. Jahrt. v. Chr. zurückreichende Kulturbeeinflussung durch die primitiven Ackerbaukulturen in Nordarabien entlang der Weihrauchstraße bis nach Südarabien festzustellen.

Im Lande Kanaan, wo sich die nördliche Weihrauchstraße verzweigte, fanden sich ähnliche Kulturen, deren Alter aber noch umstritten ist[6]), [8]). Hier hatte sich seit der Wende vom 3. zum 2. Jahrt. v. Chr. ein halbnomadisches Volk seßhaft gemacht, das ursprünglich vom mesopotamischen Grenzland zwischen Wüste und Fruchtland stammte, und dessen Männer um diese Zeit als Söldner, Karawanenführer und Händler auf allen Straßen des Vorderen Orients, von Ägypten bis Anatolien auftauchten — das Volk der Hebräer. Die Annahme von Philby[7]), daß diese Hebräer wegen ihres Urmonotheismus von den heidnischen Königen Mesopotamiens vertrieben worden und unter ihrem König Abraham geschlossen ausgewandert seien, erscheint mir zu wenig gesichert. Die Gestalt Abrahams wird mit dem König Damqi-ilischa, identifiziert, dem letzten einer drei Generationen um-

fassenden Dynastie im sogenannten „Seelande", das an der westlichen Küste des Persischen Golfs im heutigen El-Ahsa angenommen wird.

Aber das Auftreten des Kamels in Mesopotamien gleichzeitig mit der Invasion der Hebräer auf allen Handelsstraßen des Vorderen Orients scheint mir die Annahme nahe zu legen, daß beide Tatsachen mit einander in einem gewissen Zusammenhang stehen. Erst durch die Einführung dieses für die Überwindung großer Wüstenstrecken einzigartigen Tragtieres in Arabien konnten die weiten Wüstengebiete durch den Menschen erschlossen werden. Dadurch konnte wohl auch die direkte Verbindung zwischen der Weihrauchstraße und Mesopotamien über die Oasen des mittleren Arabien geschaffen werden, wie auch diese Oasen erst dann vom Menschen besiedelt werden konnten.

Die islamische Tradition aus dem Korân, daß Abraham der Erbauer des sicher schon sehr alten vorislamischen Heiligtums der Ka'ba in Mekka gewesen ist, kann vielleicht nicht nur auf eine Übernahme aus dem Alten Testament zurückgeführt werden. Bekanntlich wird ja dieser Patriarch vom Islam auch als der ursprüngliche Verkünder eines reinen Urmonotheismus verehrt, der nach ihm wieder vom Polytheismus überwältigt wurde, und den erst der Prophet Muhammed wieder herzustellen vermochte. Es ist aber wohl eher mit Nielsen[5]) anzunehmen, daß sowohl der Monotheismus der Hebräer wie der späteren Israeliten ursprünglich ein Lokalkult des altarabischen Mondgottes gewesen ist.

Auf jeden Fall aber scheinen die Hebräer in Kanaan in derselben halbnomadischen Lebensweise und unter derselben Stammesverfassung gelebt zu haben wie die Stämme an der ganzen Weihrauchstraße bis zum Indischen Ozean. Sie alle trieben ungestört ihren Karawanenhandel vom Mittelmeer bis zum Indischen Ozean, anscheinend auch wenig belästigt sowohl von den Hethitern, die sich im 18. und 17. Jahrh. v. Chr. von Anatolien aus als erstes wirkliches Imperium den östlichen Mittelmeerraum untertänig machten, als auch von den Hyksos in Ägypten, die zwar keine Hethiter waren, aber durch das Vordringen dieser von Norden aus in Bewegung gesetzt wurden. Aber als die Hethiter durch neue Wellen europider Völker aus dem Norden bedrängt und die Hyksos wieder aus Ägypten vertrieben wurden, konnte es nicht wundernehmen, daß ihre Mitläufer, vor allem die in Ägypten ansässigen Hebräer, dort in Kriegsgefangenschaft gerieten. Über ihren Exodus aus Ägypten, ihre Rückkehr an die Weihrauchstraße und ihre Wiedereroberung Kanaans herrscht unter den Spezialisten, weder örtlich noch zeitlich, bisher Übereinstimmung[8]).

Erst aus den letzten beiden Jahrhunderten des 2. Jahrt. v. Chr. werden die Überlieferungen greifbarer. Aus den Stämmen der Hebräer und den in Kanaan Verbliebenen konsolidierte sich allmählich das Reich Israels — teils von den Ägyptern und Mesopotamiern bedrängt, von denen jeder möglichst viel von der östlichen Küste des Mittelmeeres aus der früheren Herrschaft der Hethiter erobern wollte, teils in den Kämpfen mit den Philistern und anderen europiden und semitischen Völkern, die inzwischen gegen Kanaan vorgerückt waren. Die israelitische Staatsbildung erreichte ihren Höhepunkt unter David und Salomo, um die Wende vom 2. zum 1. Jahrt. v. Chr. Durch die Gründung des Seehafens Ezion Geber am Golf von ʿAqaba in Gemeinschaft mit den Phöniziern beteiligte sich Salomo an deren Schiffs-

unternehmungen nach dem Weihrauchlande. Damit traten die Israeliten aus dem von ihnen bisher nur betriebenen Landhandel auch in den Weltverkehr ein.

Die Abschneidung der nördlichen Anschlußstrecken der Weihrauchstraße durch imperialistische und nationale Staatsgebilde mußte naturgemäß gleichzeitig dieselbe Entwicklung zur nationalen Einigung auch in Südarabien auslösen. An den südlichen Plätzen der Weihrauchstraße begannen sich, wahrscheinlich ebenfalls in den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrt. v. Chr., nationale Staatsgebilde zu entwickeln aus dem Streben heraus, möglichst viele Etappen der Weihrauchstraße unter ihre Herrschaft zu bringen.

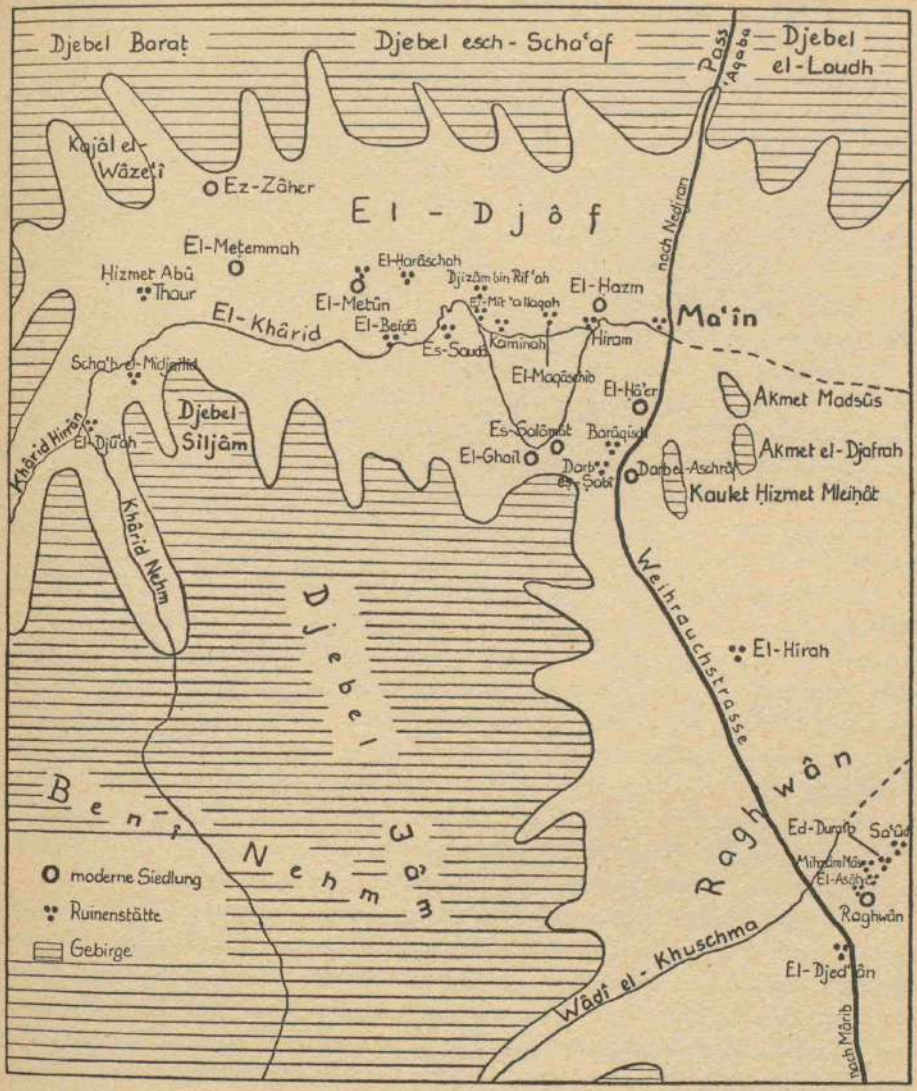
Bis vor kurzem galt allgemein, daß sich das erste größere Staatsgebilde in Südarabien, das minäische, mit dem Zentrum im Djôf und der Hauptstadt Maʿîn entwickelt hat. Die Stadt selbst lag an dem einzigen dauernd fließenden, aus dem Hochland von Jemen kommenden Wâdî Khârid (Karte 2 u. 3). Diese Minäer beherrschten von diesem Zentrum aus die ganze Weihrauchstraße, mindestens von Dedân im Norden bis nach Timnaʿ im Süden (Karte 1). Hommel[9]) datiert auf Grund der überall gefundenen minäischen Inschriften den Beginn der ältesten minäischen Dynastie bis ins 13. Jahrh. zurück. Da die ältesten minäischen Inschriften, die wir kennen, aber bereits einen epigraphisch sehr fein entwickelten Stil aufweisen, muß man notgedrungen mit einer langen Entwicklungsperiode dieser semitischen Schrift rechnen, so daß Philby[7]) sogar annimmt, daß hier in Südarabien überhaupt der Ursprung der semitischen Buchstabenschrift zu suchen ist, die wir bisher den Phöniziern zugeschrieben haben.

Nur Hadhramaut, das eigentliche Weihrauchland, blieb anscheinend anfänglich außerhalb des Minäischen Reiches und wurde ihm wahrscheinlich erst im letzten Jahrhundert des 2. Jahrt. v. Chr. angegliedert.

Neben den minäischen Inschriften wurden aber überall in Arabien sabäische Inschriften gefunden, die sich epigraphisch und grammatisch von ihnen unterscheiden, vor allem aus Mârib, dem Ausflußgebiet des Wâdî Dhana aus dem jemenitischen Hochland. Die ältesten werden etwa um 800 v. Chr. angesetzt und stammen von sogenannten Mukarribs, Priesterfürsten, die wir etwa mit den israelitischen „Richtern" vergleichen können, und von denen zwei durch assyrische Synchronismen zeitlich festgelegt sind.

Die sabäischen Mukarribs, wahrscheinlich abhängig vom Minäischen Reich, bauten im 7. Jahrh. v. Chr. den berühmten Damm von Mârib, der über 1000 Jahre lang die Grundlage für eine blühende Oase mit 100 000 Einwohnern bildete. Die Sabäer erlangten am Ende des 7. Jahrh. v. Chr. die Vorherrschaft über die Minäer und nannten sich von dieser Zeit an nicht mehr Mukarribs, sondern Könige von Saba.

Gegen diese Chronologie sind in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten Einwände erhoben worden, zuerst von Winnet[11]), der die nördlichen minäischen Inschriften erst vom 5. Jahrh. v. Chr. an beginnen läßt. Auf diese Weise wären das sabäische Reich sowie das qatabânische Reich, das zwischen dem sabäischen und dem hadhramautischen mit dem Zentrum in Timnaʿ lag, wesentlich älter als das minäische Reich. Das quatabânische Reich setzt auch mit Mukarribs ein, und wird von Hommel[9]) mit den Minäern gleichzeitig angesetzt. Dagegen setzt



Karte 3
Der Djôf in Südarabien mit seinen Ruinenstätten und dem Verlauf der Weihrauchstraße (n. M. Tewfik)

Mlaker[10]) die minäischen ältesten Inschriften gleichzeitig mit den sabäischen um etwa 800 v. Chr. an. Albright[12]) schließt sich der Ansicht Winnets an und zwar in einem Bericht über die erste Grabungssaison 1950 der Wendell Philips-Expedition im Wâdî Beihân. Dagegen folgt Philby[7]) in der ersten zusammenhängenden Darstellung der südarabischen Geschichte, die seit Hommels Zusammenfassung[9]) erschienen ist, dessen „längerer" Chronologie in großen Zügen, wie man

sich gewöhnt hat, diese gegenüber der „kürzeren" Chronologie ihrer Kritiker zu nennen.

Es ist oben versucht worden, aus der Ähnlichkeit der Tonstatuetten aus dem Djôf, also dem Zentrum der Minäer, und Mârib als dem Zentrum der Sabäer, mit Tonstatuetten aus Nordarabien, die wir annähernd datieren können, ein sehr hohes Alter der Kultureinflüsse von Norden nach Süden entlang der Weihrauchstraße festzustellen[13]). Wir haben ferner versucht, aus der weltpolitischen Lage in den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrt. v. Chr. zu schließen, warum es aus weltwirtschaftlichen Gründen für die Nutznießer am Handel auf der Weihrauchstraße notwendig war, sowohl im Norden, im israelitischen Reich, wie im Süden an ihren Hauptetappen, größere Staatsgebilde als vorher zu gründen.

Da im Djôf der einzige dauernd Wasser führende Fluß aus dem Hochland von Jemen heraustrat, lag hier aus wirtschaftsgeographischen Gründen der gegebene Konzentrationspunkt eines größeren Machtgebildes, an dem sich zugleich eine intensive Ackerbauwirtschaft entwickeln konnte. Erst als in Mârib durch die für die damalige Zeit erstaunliche Leistung des Baus von Schleusen am Austritt des Wâdî Dhana, das nur zur Regenzeit im Hochland Wasser führte, eine blühende Oase geschaffen war, konnte das Schwergewicht der Macht sich hierher verlagern.

Bisher besaßen wir vom Djôf nur sehr oberflächliche Berichte des Orientalisten Halévy, der, da er als jemenitischer Junde verkleidet reiste, sehr vorsichtig auftreten und sich hauptsächlich auf das Kopieren von Inschriften beschränken mußte. Die Ruinenstätten von Mârib kannten wir etwas besser aus den Berichten von Arnaud, Halévy und Glaser, sowie eines Syrers, Nazir el-ᶜAdhm, die einander aber in vielen Einzelheiten widersprachen. Um so mehr ist zu bedauern, daß die groß angelegte Grabungsaktion der amerikanischen Wendell Philips-Expedition in diesem Winter (1951) nach Mârib nach so kurzer Zeit scheiterte. Aus brieflichen Mitteilungen geht aber glücklicherweise hervor, daß ein Teil der Photographien und Pläne der einmonatlichen Arbeiten gerettet werden konnten.

Es ist aber in den letzten Jahren zwei ägyptischen Wissenschaftlern gelungen, sowohl nach Mârib wie nach dem Djôf vorzudringen und an beiden Orten eingehende Aufnahmen zu machen: Muhammed Tewfik 1944 und 1945 und Ahmed Fakhry 1947. Letzterer hat bisher nur einen kurzen Vorbericht über seine Reise veröffentlicht. Ersterer hat aber kürzlich, als ersten Band einer Reihe von Monographien, über die Ruinenstätten des Djôf[14]) einen eingehenden Bericht über die Ruinenstätte von Maᶜîn herausgegeben, aus dem wir uns nunmehr ein anschauliches Bild über dieses Zentrum des minäischen Reiches machen können.

Die Ruinen der Stadt Maᶜîn (Karte 3) liegen auf einer gewaltigen Aufschüttung von etwa 15 m Höhe (Phot. 17), die Tewfik für eine vor der Erbauung der Stadt hergestellte künstliche Anlage hält, die man aber wohl nach genauer Betrachtung der verschiedenen Photographien von allen Seiten des Ruinenhügels für einen typischen Tell ansehen muß. Die auf ihm liegende, nach ihrer endgültigen Zerstörung nicht wieder aufgebaute oder bewohnte Stadt, die wahrscheinlich von den Sabäern als letzte und wichtigste der Städte des Djôf nach ihrer Eroberung am Ende des 7. Jahrh. v. Chr. völlig vernichtet wurde, war von einem 15 m hohen

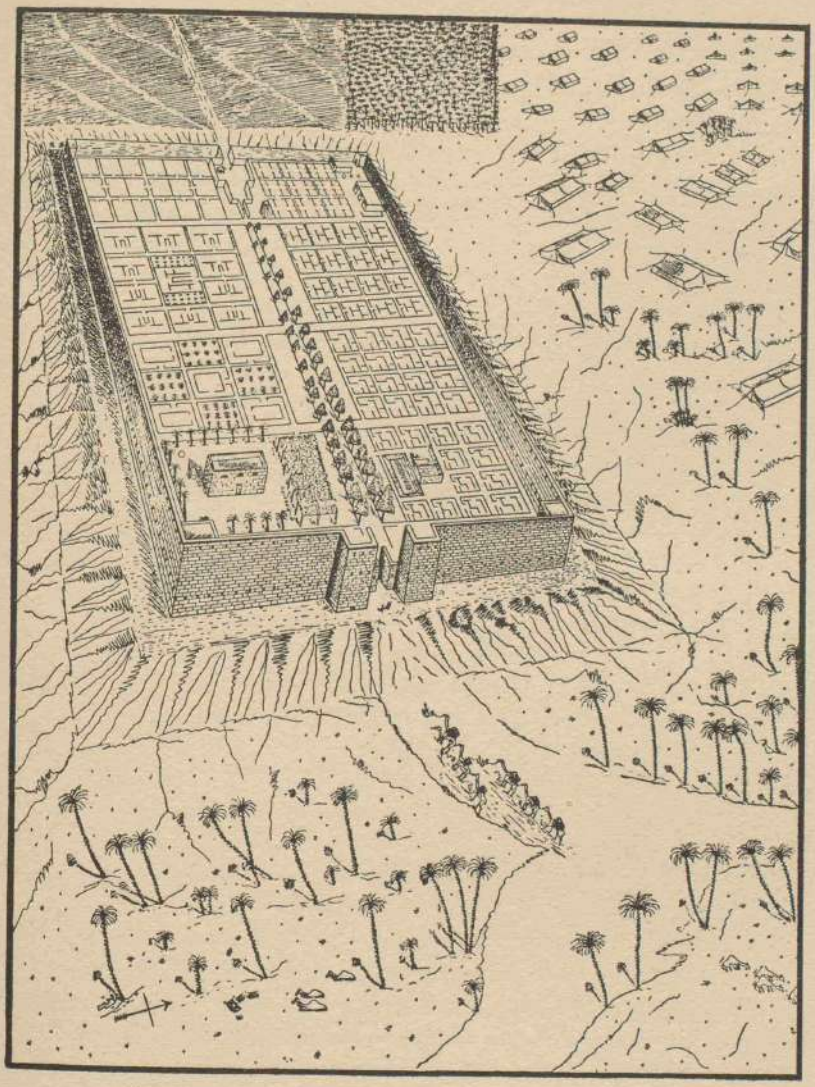


Fig. 3
Versuch einer Rekonstruktion der Ruinenstätte von Maʿîn im Djôf.
(Nach M. Tewfik.)

Mauerkranz umgeben, der die Form eines Rechtecks von 400×250 m hatte und in den zwei Tore an den beiden Schmalseiten hineinführten (Fig. 3).

Die erhaltenen Ruinen der Tore, Häuser und Tempel, vor allem eines Heiligtums außerhalb der Stadt an der eigentlichen Straße, sind alle rechteckig und zeigen denselben altertümlichen Typ wie die aus Mârib bisher schon bekannt gewordenen Ruinenreste von Gebäuden der ältesten Periode. Es treten keinerlei Säulen auf, wie wir sie aus der klassisch-sabäischen Zeit von den Ruinenstätten

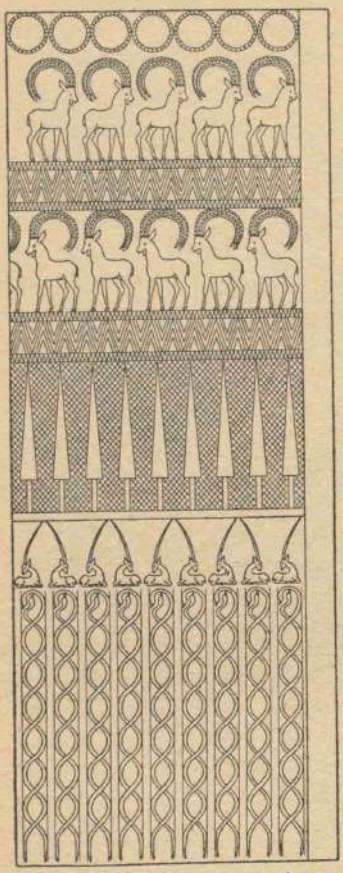


Fig. 4
Bildwerk auf einem Pfeiler aus der Ruinenstätte von Maʿîn im Djôf. (Nach M. Tewfik.)

aus dem Hochland von Jemen überall kennen[15]), sondern nur rechteckige Pfeiler, die außer gepunkteten Feldern keinen ornamentalen Schmuck tragen.

Als einziges Bildwerk erscheint in der Arbeit von Tewfik ein hoher rechteckiger Stein, wohl eher eine Stele als einen Pfeiler bildend, auf dem das in Fig. 4 abgebildete, dem ganzen bisher bekannten sabäischen Kulturkreis völlig fremde Motiv eingegraben ist. Es besteht aus übereinander liegenden Reihen von Tieren, Steinböcken, Antilopen und Schlangen, sowie von Pfeil- oder Lanzenspitzen, die durch Zickzack- oder Kreis-Friese von einander getrennt sind.

Derartige, in gleicher Folge aneinandergereihte Tierreihen in ähnlicher Darstellung kennen wir bisher nur aus der vorgeschichtlichen Buntkeramik von Tell Halaf und anderen Grabungen in Nordarabien, sowie vom kretisch-mykenischen Kulturkreis, vielleicht auch aus Ägypten. Die Zeichnung dieser einzelnen Motive ist außerdem so naturalistisch und technisch gut ausgeführt, daß man sie kaum jemand anderem als den Ägyptern zutrauen möchte.

Auf keinen Fall sprechen diese Tatsachen und viele andere aber dafür, daß diese Ruinenstätte von Maʿîn das ihr von Winnet[11]) zugesprochene junge Alter besitzt. Wir sind vielmehr, ohne in die Auseinandersetzungen der Epigraphiker, wie Philby[7]) das tut, eingreifen zu wollen, überzeugt, daß vom Djôf aus, aus geographischen, historischen, archäologischen und stilvergleichenden Gründen die Anfänge der Staatsgründungen in Südarabien ausgingen, und daß diese bereits in den letzten beiden oder letzten drei Jahrhunderten des 2. Jahrt. v. Chr. erfolgten. Wir sind auch überzeugt, daß schon lange vor dieser Zeit an den einzelnen Etappen der Weihrauchstraße Kulturen bestanden, die wohl wahrscheinlich bis ins 4. Jahrt. v. Chr. zurückreichen, von denen wir aber bisher fast nichts wissen.

Den klassisch-sabäischen Kulturkreis kennen wir bereits in den großen Grundzügen aus vielen Berichten, die wir hier im einzelnen aber nicht aufführen können. Die Blütezeit des sabäischen Reiches können wir vom 7. Jahrh. v. Chr. bis etwa in das Ende des 3. Jahrh. v. Chr. ansetzen. Sie fällt mit der Blütezeit des assyrischen Reiches zusammen, mit dem die Sabäer anscheinend gute Beziehungen unterhielten, denn sie zahlten ihm teilweise Tribut, ohne von ihm unterworfen zu sein. Weniger gut scheinen die Beziehungen der Welthändler auf der Weihrauchstraße zum neobabylonischen und persischen Reich gewesen zu sein.

In dieser Zeit erlebte das Staatsgebilde im Norden der Weihrauchstraße, Israel, seine erste Vernichtung, seine Bewohner gingen nach der ersten Zerstörung des Tempels in die babylonische Gefangenschaft. Aus dieser Zeit der Blockierung der Weihrauchstraße im Norden durch Imperien stammen wohl die ersten Kolonialbildungen der südarabischen Reiche auf dem afrikanischen Kontinente, in Abessinien, von wo der Handel über das ebenfalls in dieser Zeit entstandene meroitische Reich in Nubien und die libyschen Oasen nach Karthago ging, wo die Phönizier ihrerseits eine Kolonie errichtet hatten, als sie in ihrem Mutterland von den Imperien zu sehr bedrängt wurden.

Die Wüsten-Expeditionen des Kambyses und des die Perserherrschaft ablösenden Alexander des Großen nach der Oase Siwa in der Libyschen Wüste galten wohl weniger dem dort blühenden Ammonskult, wie die Überlieferung berichtet, sondern dieser wichtigen Etappe an der afrikanischen Abzweigung der Weihrauchstraße, die nach der Eroberung von Siwa dann weiter einwärts über die innersaharischen Oasen nach Karthago geführt wurde.

Erst als Karthago dann von den Römern erobert und vernichtet wurde, und nachdem schon die Phönizier in ihrem Mutterlande durch die Griechen wegen der Waffenhilfe, die sie den Persern in ihren Kriegen gegen Griechenland geleistet hatten, schwerstens unterdrückt worden waren, also vom 2. Jahrh. v. Chr. an, begann der ganz allmähliche Verfall des Handels auf der Weihrauchstraße. Er begann aber erst in den nachchristlichen Jahrhunderten solche Formen anzunehmen, daß die Reiche und Hochkulturen, die auf ihrem Bestand aufgebaut waren, verfielen, weil der aus den Zwischengewinnen stammende Reichtum nunmehr ausblieb. Wir werden zum Schluß auf diese letzten Ereignisse noch eingehen, die mit dem Aufblühen der sich immer mehr vervollkommnenden Schiffahrt zusammenfielen. Schon das griechische Ptolemäerreich in Ägypten, aber vor allem das Römerreich in seiner Blütezeit waren darauf bedacht, die Küsten des Roten Meeres von der See her zu

beherrschen, und damit die Landstraße über die Arabische Halbinsel zu Gunsten des Seeverkehrs auszuschalten.

In der Blütezeit des Sabäerreichs, die mit der Blütezeit des Handels auf der Weihrauchstraße zusammenfiel, entwickelte sich eine besondere Kultur, die wohl in ihren Anfängen von allen Hochkulturen, mit denen ihre Träger Handel trieben, stark beeinflußt war, also von Ägypten, Mesopotamien und Indien. Sie hat sich dann im Laufe der Zeit doch so eigenwillig entwickelt, daß wir sie als eine besondere Form von städtischer Hochkultur ansehen müssen. Sie übertrug sich auch auf die anderen südarabischen Reiche, die neben dem sabäischen Reiche existierten, teils getrennt, teils mit ihm verbunden, also in der Reihenfolge von Norden nach Süden auf Qatabân und auf Hadhramaut, wenn hier auch, soweit wir bisher wissen, anscheinend immer etwas provinziellere Verhältnisse geherrscht haben.

Zentrum der sabäischen Kultur war anfangs zweifellos Mârib, dessen Ausgrabung, wenn sie nicht in den ersten Anfängen stecken geblieben wäre, uns wohl die entscheidenden Aufschlüsse über die Entwicklung dieser Kultur hätte geben können. Erst später, vor allem wohl aber, als die Zweigstraße zum afrikanischen Kontinent größere Bedeutung erlangte, rückten die Zentren der sabäischen Kultur auf das jemenitische Hochland hinauf, schon sehr früh von Mârib nach Sirwah, das klimatisch günstiger gelegen war, später auf die Hochfläche in 2000—3000 m Höhe mit ihrem paradiesischen Klima, wohin dann auch Abzweigungen von der ältesten Weihrauchstraße verlegt wurden. Residenzen der Könige waren Sanᶜâ mit seinem berühmten Palast, dann Ghumdân, Ghaimân, Nahlet el-Hamrâ und Zafar, soweit wir bisher wissen.

Erst vom 3. Jahrh. v. Chr. drang ein neues, das griechische und hellenistische Element in die sabäische Kultur ein, das sich aber anscheinend auf die Plastik und Ornamentik beschränkte[12]). Wieweit neben den geistig kulturellen Beeinflussungen auch solche materieller Art von Judentum und Christentum, sowie von Mazdanismus ausgegangen sind, ist fast völlig dunkel. Jedenfalls haben sie sich in den letzten Jahrhunderten des Bestehens der Weihrauchstraße vor der Eroberung durch den Islam zu mehrfachen politischen Besetzungen des sabäischen Reiches verdichtet.

Neben den architektonischen Besonderheiten der sabäischen Bauwerke, der Paläste und Tempel, die wir bisher durch Grabungen nur aus Hugga[15]) und Hureidha[3]) kennen, während von der Grabung in Timnaᶜ und Mârib noch nichts veröffentlicht worden ist, sind uns vor allem menschliche plastische Darstellungen aus dem sabäischen Grabkult bekannt geworden. Auf sie soll im folgenden allein noch kurz eingegangen werden, um die Richtung, in der die sabäische Kultur sich entwickelte, aufzuzeigen. Denn von den vielen Grabstatuetten und Porträtköpfen, die der Verfasser von seinen letzten drei Südarabienreisen mitgebracht hat, sind bisher nur ganz wenige veröffentlicht worden[13]), und die bisher abgebildeten sind an so entlegenen Stellen publiziert und ohne Zusammenhang mit der Gesamtfrage der sabäischen Kultur, daß sie der Allgemeinheit kaum bekannt geworden sind.

Es ist eigenartig, daß im ganzen Gebiet der sabäischen Kultur, soweit wir sie bisher kennen, zwei grundsätzlich verschiedene Grabformen existieren. Wir können aber bisher nicht feststellen, ob sie sich zeitlich oder örtlich von einander trennen lassen. Auf dem jemenitischen Hochland kommen sie wenigstens örtlich nebenein-

ander vor, auch im Meschriq, also an der eigentlichen Weihrauchstraße, liegen sie nach den Aussagen der dortigen Bewohner ebenfalls vergesellschaftet.

Der eine Grabtyp ist das Höhlenmassengrab, das entweder an steilen, fast senkrechten Bergwänden angelegt wurde[15]) oder wie in Hadhramaut in den Schutthalden am Fuße solcher Felswände[3]). In Jemen sind es große, rechtwinklig herausgearbeitete Kammern, an deren Wänden verschiedenartig geformte Nischen angebracht sind, und in die eine rechteckige oder gewölbte Tür hineinführt. In Fig. 5 ist eine solche Höhle einfachster Form, die der Verfasser 1931 unter hunderten von Höhlen, von denen nur wenige mit bergsteigerischen Methoden heute zugänglich waren, oberhalb der Stadt Schibâm el-Kaukabân aufgenommen hat, abgebildet. An zwei gegenüberliegenden Wänden befinden sich in diesen Höhlen des einfachsten Typs je drei rechteckige Nischen. Die Schutthöhlen, die Miß Thompson in Hureidha (Hadhramaut) ausgegraben hat[3]), erwiesen sich als Ossarien. In Jemen wurden bisher keine unausgeraubten Höhlen gefunden. Nach den Nachrichten der Gabilen, die noch solche Höhlen selbst geöffnet hatten, befanden sich in den Nischen an den Wänden menschliche Statuetten aufgestellt. Solche Statuetten, die wir in großer Zahl bereits kennen, zeigen alle einen Standfuß und sind meist auf dem Kopfe waagerecht abgeschnitten, so daß sie durchaus in einer solchen Nische aufgestellt sein konnten. Im übrigen ist es sehr möglich, daß auch die jemenitischen Höhlen Ossarien waren.

Der zweite Grabtyp ist das Erdgrab auf ebenem Boden, das immer Einzelgrab war, über dem eine Stele aufgerichtet wurde und das mit einem Steinkranz oder -rechteck eingefaßt war. Die über diesen Gräbern stehenden Stelen sind entweder sehr roh geformte menschliche Gestaltungen aus Naturstein, die man wohl am besten als Bethyle bezeichnen kann, oder Holzplatten mit Darstellungen eines ganzen menschlichen Gesichtes oder nur von Teilen von ihm, oder auch große, gut zugehauene rechteckige Steinpfeiler, in deren oberem Teile eine Nische angebracht ist, in der, ähnlich wie in den Höhlennischen die Statuetten, ein vollplastischer menschlicher Kopf eingesetzt worden war.

Sowohl die Grabstatuetten wie die Stelenköpfe stellen die Person der in diesen

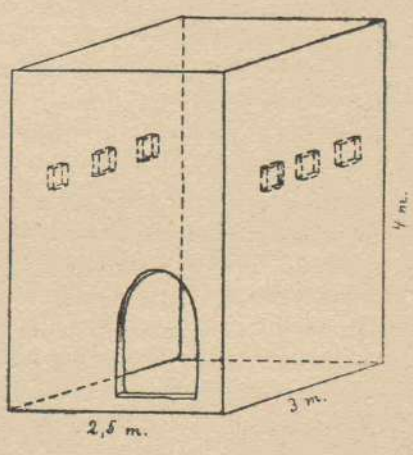


Fig. 5
Grabhöhle aus Schibâm el-Kaukabân mit Nischen an den Wänden

Gräbern bestatteten Toten dar, wie aus den in sabäischer Schrift bei einigen von ihnen angebrachten Namen hervorgeht. Es handelt sich also bei beiden Formen dieses sabäischen Grabkultes um einen ausgesprochenen Ahnenkult. Die Tatsache, daß die Grabstatuetten, soweit wir bisher wissen, stilistisch niemals hellenistisch beeinflußt worden sind, während wir eine solche hellenistische Beeinflussung bei einer Anzahl der Porträtköpfe zweifellos feststellen können, spricht zum mindesten dafür, daß die Sitte der Einzelgräber sich gegenüber der der Massengräber in Höhlen in der Zeit des Eindringens hellenistischer Einflüsse, also im 3. Jahrh. v. Chr., durchgesetzt hatte. Wir können daraus aber noch nicht den Schluß ziehen, daß das Einzelgrab als solches jünger ist als das Massengrab, daß es dieses abgelöst habe, wenn auch im allgemeinen anzunehmen ist, daß das Massengrab die ältere Sitte gegenüber dem Einzelgrab war.

Vielleicht waren aber die beiden Grabarten ursprünglich an zwei verschiedene Volksschichtungen gebunden, von denen die eine irgendwann die andere überlagert hat. Da die oben beschriebenen vorhistorischen Tonstatuetten nach den Aussagen ihrer eingeborenen Überbringer aus dem Djôf und aus Mârib aus Massengräbern stammen sollen, so kann dieser Grabtyp vielleicht auch deshalb als der ältere angesehen werden.

Wir haben oben schon auseinandergesetzt, daß und warum nach der Eiszeit bei den Orientaliden Arabiens der hamitische Typ im Süden und der semitische im Norden vorherrschen mußte. In der Tat weisen heute noch in Südarabien die halbnomadisch lebenden Gabilen im östlichen Jemen, in Hadhramaut und weiter östlich im Mahralande bis nach Dhofâr hin, eine sehr dunkle Hautfarbe und stark gelockte schwarze Haare auf, die sie den nordostafrikanischen hamitischen Völkern bis hinunter zur Somali-Halbinsel, sowie den Ureinwohnern von Belutschistân, den Bragui, stark angleichen. Sie zeigen also ohne Zweifel heute noch einen als hamitoid zu bezeichnenden somatischen Typ.

Bertram Thomas[17]) hat im Mahralande und weiter östlich einige Sprachen aufgenommen, die dem Arabischen sehr fremd sind, und viel stärker als die eigentlichen Mahrasprachen, die wiederum dem Soqotri ähnlich sind, von diesem abweichen. Letztere wurden schon als die Sprachen angesehen, die den alten, aus den Inschriften bekannt gewordenen südarabischen Sprachen ihren unterschiedlichen Charakter gegenüber den nordarabischen semitischen Sprachen gegeben haben. Diese Sprachen sind ja dann mit den kolonisierenden Sabäern auch nach Abessinien übertragen worden, wo sie das alte äthiopische Ge'ez der Inschriften und der heutigen Kirchensprache, mitsamt den von ihm abgeleiteten späteren Sprachen des Tigrê, des Tigriñña, des Amharischen und Schoanischen gebildet haben, die je weiter nach Süden desto mehr hamitische Bestandteile aufgenommen haben.

Dieser hamitischen Unterschicht ist in Südarabien eine semitische Oberschicht aufgelagert, die vor allem in den Städten sitzt und sich hier gegenüber den Gabilen als „ᶜarab" bezeichnet. Je höher die soziologische Stellung dieser Oberschicht ist, um so weniger ist sie von der in Nordarabien vorwaltenden Oberschicht zu unterscheiden. Wir haben daher bereits früher die Vermutung ausgesprochen[15]), daß diese Oberschicht in Südarabien auf der Weihrauchstraße irgendwann im 2. Jahrt.

v. Chr. von Norden aus eingewandert sei, und daß sie hier die Trägerin der verschiedenen Staatsbildungen geworden ist.

Demgegenüber sieht Philby [7]) in den alten südarabischen Inschriftensprachen vom Minäischen über das Sabäische bis zum Qatabânischen und zum Hadhramautischen hin die ursprünglichen semitischen Sprachen, die von hier aus in verschiedenen Wanderwellen von südarabischen Völkern nach Norden vorgedrungen sind. Dem ist aber nur teilweise zuzustimmen, indem sicher am Wanderdruck nach Norden seit der Gründung der Staatsbildungen in Südarabien von den Minäern an nicht zu zweifeln ist. Aber während der Blütezeit der Weihrauchstraße im ganzen 2. Jahrt. v. Chr. bis in die letzten Jahrhunderte des 1. Jahrt. v. Chr. überwog doch wohl der Wanderdruck von Norden nach Süden. Erst in der Zeit des Verfalls der Weihrauchstraße begann dann allerdings die Druckrichtung sich wieder in die umgekehrte Richtung zu wenden, wie die Staatsbildungen südarabischer Stämme in Nordarabien, der Ghassaniden in Syrien, und von Hirah, an der Grenze von Mesopotamien zur Wüste, sowie in Omân beweisen. Der Auswanderungsdruck der Südaraber nach dem Siege des Islam, als die Weihrauchstraße ganz überflüssig wurde, begann dann übermächtig zu werden. Mit dem Vordringen des Khalifenreichs drangen vor allem südarabische Stämme in alle Teile des entstehenden Weltreiches bis nach Marokko und Spanien sowie nach Ostafrika. Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach das Kulturelement, welches die Einheitlichkeit der islamischen materiellen Kultur trotz aller regionalen Unterschiede auf Grund ihres heimischen hohen Kulturstandes gewährleisten konnte.

Wenn diese Annahmen stimmen, können wir das Einzelgrab als den jüngeren Grabtypus gegenüber dem Massenhöhlengrab betrachten. Es ist dann von Norden aus mit der semitischen Wanderwelle eingeführt worden und wurde dann allmählich gemeinsam mit diesen Einwanderern herrschend, wie es sich im ganzen muhammedanischen Vorderen Orient bis heute so gehalten hat. Es würde zu weit führen, über Südarabien hinaus nunmehr die Verbreitung von Massengräbern und Ossarien, d. h. Sippengräbern, und von Einzelgräbern zu vergleichen.

Betrachten wir die ganze Reihe der bisher bekannt gewordenen Statuetten aus den Massenhöhlengräbern, so stellen wir fest, daß sie alle aus Naturstein gefertigt sind, und daß sie einheitlich eine gleiche stereotype Formung und Haltung aufweisen, indem die Arme in ihrem oberen Teil dem Körper anliegen und mit dem Unterarm nach vorne vorgestreckt sind. Dadurch allein unterscheiden sie sich grundsätzlich von den Tonstatuetten mit den seitlich ausgestreckten Armen. Im einzelnen zeigen sie aber so viele stilistisch unterschiedliche Formen, daß wir sie vorläufig nur nach äußeren Merkmalen kategorisieren können, ohne zeitlich oder stilvergleichend eine Entwicklungsreihe aufstellen zu können. Viele sind bemalt, entweder rot an den Händen und Füßen, was als sakrale Bemalung aufzufassen ist, oder mehrfarbig im Gesicht, am Körper oder an den Haarpartien. Schmuck ist entweder plastisch geformt angedeutet oder, wie Durchbohrungen an bestimmten Stellen, an den Armen, Beinen oder Ohren beweisen, in Metall an ihnen angebracht gewesen. Kleider sind nur sehr selten dargestellt, anscheinend nur in späterer Zeit, wie z. B. in Phot. 22. Ein Geschlechtscharakter, der nur durch bestimmte Schmuckgegenstände oder durch die in einzelnen Fällen angebrachte Inschrift des

Namens vermutet werden kann, wurde körperlich bei diesen Statuetten nicht hervorgehoben.

Wir können hier nur zwei dieser Statuetten, die sich „stilistisch am stärksten von einander unterscheiden, in Phot. 21 und 22 abbilden. Die Statuette in Phot. 21 zeigt am eindrucksvollsten den ausgesprochen gradlinigen Stilwillen, der die meisten dieser Statuetten auszeichnet, und der ja auch das ausgeprägteste Merkmal der ganzen sabäischen materiellen Kultur bildet. In der Plastik ist dieser erst durch das Eindringen hellenistischer Einflüsse gemildert worden. Jede Form des Körpers wird, soweit es möglich ist, geometrisiert. Man kann in modernem Sinne fast von einem surrealistischen Formungswillen sprechen. Besonders charakteristisch ist das rechtwinklig geformte Gesicht mit der langen Gratnase. Rund geformt ist eigentlich nur der lange dicke Hals.

Grundsätzlich anders ist der Stil der in Phot. 22 abgebildeten Statuette, der u. E. deutlich fremden Einfluß und zwar aus dem Zweistromlande zeigt, wenn auch in der ganzen Anlage der gleiche traditionelle Habitus gewahrt worden ist, den wir von allen anderen Statuetten kennen. Aber der geometrisierende Stilwille ist stark einem naturalisierenden Einfluß gewichen, der aber nicht hellenistisch ist. Der untere Körperblock ist zu einem Sitzblock geworden, aus dem der Unterkörper plastisch herausgearbeitet ist. Besonders unterschiedlich ist aber das Gesicht mit der weit hervortretenden Hakennase, sowie die Frisur mit den gerollten Seitenlocken, wie sie teilweise noch heute in Südarabien getragen wird.

Bethyle, Steinbilder in annähernd menschlicher Formung, sind seit langem von der ganzen Arabischen Halbinsel bekannt, ebenso wie von Nordostafrika. Sie sind wohl die frühesten, über Einzelgräber gesetzten Abbildungen von Toten. Eine solche Bruststele, aus der nur der sehr roh geformte menschliche Kopf herausgearbeitet wurde, zeigt Phot. 23. Das Gesicht ist in seinen Einzelheiten schon sehr stark geometrisch geformt zu erkennen. Augen und Mund sind in parallelopipedonischer Form eingeritzt.

Aus einem anderen Werkstoff, nämlich Holz, das sich in dem trockenen Wüstenklima längs der Weihrauchstraße gut erhalten hat, ist die in Phot. 24 abgebildete Stele hergestellt, die besonders interessant ist, weil hier die Augen allein als pars pro toto für die ganze menschliche Gestalt dargestellt sind. Andere Holzstelen, ebenfalls wie diese in Plattenform, stellen aber das ganze Gesicht in Flachrelief dar mit eingelegten Knochenplättchen in parallelopipedonischer Form zur Darstellung von Augen und Mund. Die sabäische Inschrift auf diesen Holzstelen bedeutet den Namen des Toten, über dessen Einzelgrab sie errichtet wurden. Ähnliche Stelen mit teilweiser oder ganzer Gesichtsdarstellung in Flachrelief in ihrem oberen Teile kennen wir auch aus Naturstein, teilweise in recht vollkommener Ausführung und mit Bemalung in verschiedenen Farben.

Die vollkommenste Form dieser Stelen über Einzelgräbern scheint aber die Nischenstele gewesen zu sein, ein etwas dickerer rechteckiger Steinpfeiler, in dessen oberen Teil in einer rechteckigen Nische ein vollplastischer menschlicher Kopf eingesetzt gewesen ist. Von den vielen uns bisher bekannt gewordenen derartigen Porträtköpfen der Toten kennen wir auch einige, in denen sich das hellenistische

Formgefühl teils angenähert, teils bereits vollständig durchgesetzt hat, so daß wir sie als relativ jung ansehen können [13]).

Wir bilden hier nur zwei besonders charakteristische Porträtköpfe ab (Phot. 25 und 27). Bei den meisten von ihnen ist der geometrisierende Stilwille der sabäischen Kultur besonders deutlich ausgeprägt. Der in Phot. 25 abgebildete Kopf ist besonders eindrucksvoll, weil bei ihm die Augen durch irisierende Tonplättchen dargestellt sind, in deren Mitte ein rotglühender Rubin als Pupille eingesetzt ist. Außer dem ovalen Gesichtsumriß sind Augenbrauen, Nase und Mund durch gerade Linien dargestellt. Eines der ausdrucksvollsten Exemplare dieser Porträtköpfe ist auch der in Phot. 27 abgebildete, der fast den Eindruck einer modernen Totenmaske erwecken könnte, durch die einfach gewölbten Augen, die geschlossene Augenlider vortäuschen können. Wir können gerade diesen Porträtkopf als den Prototyp des Stilwillens auf der Höhe der klassisch-sabäischen Kultur betrachten.

Wir sagten schon, daß vom 2. Jahrh. v. Chr. ab der Abstieg des Handelsverkehrs auf der Weihrauchstraße zu verzeichnen ist. Diese Entwicklung setzte sich progressiv fort, als die wichtigsten Handelspartner der Sabäer im Mittelmeer, erst die Phönizier und dann die Karthager, durch die wachsende Macht der Imperien, vor allem des Römerreichs, zerschlagen wurden. Zwar übernahmen die Israeliten und das ptolemäische Alexandrien noch für kurze Zeit das Erbe der Karthager, aber auch diese beiden Handelspartner gerieten im letzten Jahrh. v. Chr. unter die Oberherrschaft der Römer, ebenso wie das im Süden von Israel seit einigen Jahrhunderten entstandene Nabatäerreich.

Die Folgen dieser absteigenden wirtschaftlichen Entwicklung auf der Weihrauchstraße waren dynastische Kämpfe im Sabäerreich, die mit Bestrebungen gleichgingen, die südlichen Küsten des Roten Meeres und diejenigen des Golfs von Aden gegen die immer mehr auf dem Seeweg nach Süden vordringenden Ptolomäer und Römer in Besitz zu halten. Letztere stellten sogar unter Trajan die Wasserverbindung zwischen dem Mittelmeer und dem Roten Meer über das Nildelta durch einen Kanalbau wieder her. Es gelang den Sabäern am Ende des 2. Jahrh. v. Chr. die ganze südwestliche Ecke der Halbinsel (Ausân) in Besitz zu nehmen.

Aber schon am Ende des 1. Jahrh. v. Chr. setzten die Römer zu einem Gegenschlag an. Sie versuchten einerseits unter Augustus, auf dem Landwege längs der Weihrauchstraße vom Nabatäerreich aus mit einem Heere unter Aelius Gallus (25/24 v. Chr.) das Sabäerreich zu erobern und besetzten zugleich den wichtigen Hafen Aden von der See aus. Ihr Heer gelangte bis Mârib, mußte aber dann stark dezimiert ohne Erfolg umkehren. Nunmehr nahmen die Römer zuerst völlig Besitz vom nördlichen Teil der Weihrauchstraße, indem sie 70 n. Chr. das israelitische Reich völlig zerschlugen und den Tempel in Jerusalem zum zweiten Male zerstörten. Das Volk Israel ging zum Teil in die Diaspora, vorwiegend nach Süden entlang der Weihrauchstraße und ihren noch freien Seeverbindungen bis nach Abessinien, Indien und China. Das nabatäische Reich wurde bald anschließend eine Provinz des Römischen Reiches. Die entsprechende Gegenaktion des Sabäerreiches war die Wiederbesetzung Hadhramauts, das sich seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. von der sabäischen Herrschaft befreit und seitdem seine neue Residenz in Schabwa errichtet hatte.

Im 3. Jahrh. n. Chr. scheint, wahrscheinlich begünstigt infolge der Machtschwächung Roms durch innere dynastische Kämpfe und durch auswärtige Kriege an anderen Grenzen, eine kurze neue Blütezeit auf der Weihrauchstraße und damit auch im sabäischen Reich eingetreten zu sein. Aber das änderte sich bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. n. Chr.

Der starken jüdischen Einwanderung längs der Weihrauchstraße, vom 1. Jahrhundert n. Chr. an, war eine ebenso starke christliche Welle in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. bis nach Abessinien hin gefolgt, da das Christentum im Römerreich ebenso heftig verfolgt wurde wie das Judentum. Heidentum, Judentum und Christentum waren sich in diesen Zeiten einig in der Abwehr des römischen Machtwillens.

Das änderte sich schlagartig, als das Christentum am Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. im Römerreich zur Staatsreligion erklärt wurde und daraufhin das axumitische Reich in Abessinien, die frühere sabäische Kolonie, die noch vor kurzem unter sabäischer Vorherrschaft gestanden hatte, sowie die Etappe Nedjrân im Norden des Sabäerreiches, ebenfalls zur christlichen Religion übertraten. Es gelang den Axumiten in der Mitte des 4. Jahrh. n. Chr. im Bündnis mit den Oströmern, das sabäische Reich zu erobern. Das war die erste Fremdbesetzung, die Südarabien im Laufe seiner ganzen Geschichte erlebt hat (v. 340—375 n. Chr.).

Es muß wohl als eine natürliche Konsequenz angesehen werden, daß unter diesen Umständen das Heidentum sich mit dem Judentum gegen das Christentum eng zu verbünden begann. Es gelang einer neuen Dynastie in Südarabien, aus dem Stamme der Himjaren, das Land von dem Joche der christlichen Axumiten zu befreien und eine letzte Blütezeit im sabäischen Reich herbeizuführen. Einem, dem zweiten uns überlieferten Könige dieser Dynastie, die sich die Tubba^{c} nannten, gelang es, noch einmal die ganze Arabische Halbinsel vom Persischen Golf bis zum Roten Meere zu beherrschen.

Diese himjarischen Könige traten sogar teilweise zum Judentum über, teilweise sympathisierten sie mit ihm und begünstigten es. Aber die Verfallskräfte längs der Weihrauchstraße waren stärker als sie. Der Staudamm von Mârib brach mehrmals, da die Mittel zu seiner Unterhaltung nicht mehr ausreichten. Er konnte nur unzureichend wieder hergestellt werden. Der Seeverkehr überwältigte doch auf die Dauer den Landweg und beschnitt damit immer mehr die bisherigen Hilfsquellen in dem doch nicht so übermäßig fruchtbaren Südarabien. Der letzte jüdische Tubba^{c} versuchte noch einmal gegen die nördliche Weihrauchstraße vorzustoßen, indem er das christliche Nedjrân eroberte und mit Gewalt dort das Judentum einführte. Aber das führte zu der zweiten axumitischen Besetzung des Landes mit der Hilfe einer byzantinischen Flotte im Jahre 525 n. Chr., die nahezu 50 Jahre dauerte, und das Land wiederum unter christliche Herrschaft brachte.

Die wirtschaftlichen Notwendigkeiten zwangen nunmehr aber auch die Axumiten, noch einmal den Versuch zu machen, die ganze Weihrauchstraße unter ihre Herrschaft zu bringen. Sie stießen im Jahre 570 n. Chr. von Nedjrân aus gegen die wichtigste Etappe an der immer noch freien und heidnischen Weihrauchstraße, Mekka, mit einem von Elefanten begleiteten Heere vor. Sie wurden aber beim Abstieg vom Nordsporn des Hochlandes ^{c}Asîr in die wüstenhafte Bucht von Mekka

nach der muhammedanischen Tradition durch übernatürliche Kräfte vernichtet. Dieses Ereignis veranlaßte die Perser, die mit dem Byzantinerreich um die Vorherrschaft im vorderasiatischen Raume rangen, in Südarabien zu landen und im Verein mit den aufständischen Sabäern die Axumiten aus dem Lande zu treiben.

Von 570 n. Chr. an, zugleich dem Geburtsjahr des Propheten Muhammed in Mekka, spielte sich dann der letzte Akt der Geschichte der Weihrauchstraße mit der persischen Besetzung des sabäischen Reiches ab. Nur noch ihre Etappen vom christlichen Nedjrân über das heidnische Mekka und das jüdische Jatrib (das spätere Medina) waren frei von fremder Beherrschung und Besetzung. Sie verspürten aber in steigendem Maße den Verfall des Handels, der von Norden aus mehr und mehr über den Seeweg durch das Rote Meer und die axumitischen Häfen, im Süden von den Persern im eigenen Interesse über den Persischen Golf und über die Seidenstraße abgelenkt wurde. Die beiden, um die Weltmacht ringenden Mächte, Byzanz und Persien, schwächten sich aber in einer fast ununterbrochenen Reihe von Kriegen so stark, daß sie nicht verhindern konnten, daß die neue monotheistische Religion, der Islam, die in den beiden noch freien Etappen der Weihrauchstraße im Anfang des 7. Jahrh. n. Chr. verkündet wurde, in kurzer Zeit die ganze Weihrauchstraße von fremder Besetzung befreite. 628 n. Chr. war die persische Herrschaft im Sabäerreich bereits beendet und noch vor dem Tode des Propheten, 632 n. Chr., war die ganze Arabische Halbinsel unter der Herrschaft des Islam. Seine Nachfolger, die Khalifen, errichteten auf den Trümmern der beiden bisherigen Weltreiche in einem unvorstellbar schnellen Siegeslauf das islamische Weltreich, das nunmehr, da es alle Meeresräume zwischen dem Indischen und Atlantischen Ozean beherrschte, die Weihrauchstraße zu Lande über die Arabische Halbinsel völlig überflüssig machte.

Der Reichtum, der bisher als Zwischengewinn aus dem Handel auf der Weihrauchstraße in die Arabische Halbinsel eingeflossen war, wurde aber nunmehr ersetzt durch die Einkünfte, die in diesen Raum durch die Pilgerfahrt nach Mekka einströmten. Der Prophet hatte diese Vorschrift, eine der wichtigsten unter den fünf Säulen des Islam, die jedem Gläubigen zur Pflicht machte, einmal in seinem Leben die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollführen, bereits erlassen, ehe der sich ausbreitende Islam die Grenzen der Arabischen Halbinsel überschritten hatte, offenbar aus dem Streben heraus, den Messecharakter, den seine Vaterstadt Mekka während der ganzen Zeit der Existenz der Weihrauchstraße besessen hatte, in alter Blüte wieder herzustellen[4]). Die Landschaften im Norden und im Süden von Mekka und Medina zogen aber aus dieser Pilgerfahrt nur insofern Nutzen, als die Pilgerstraßen den früheren Handelsstraßen im Großen folgten. Im übrigen erlebten sie aber einen großen wirtschaftlichen Abstieg, der große Teile ihrer Bevölkerung, besonders aus Südarabien, zwang, außerhalb der Arabischen Halbinsel im wachsenden Khalifenreich einen neuen Lebensraum zu suchen.

LITERATURHINWEISE

1) *D. A. E. Garrod and D. M. A. Bate*, The Stone Age of Mount Carmel, I, Oxford 1937
2) *A. Rust*, Die Höhlenfunde von Jabrud (Syrien), Neumünster 1950
3) *G. Caton Thompson*, The Tombs and Moon Temple of Hureidha, Oxford 1944
4) *C. Rathjens*, Die Pilgerfahrt nach Mekka. Von der Weihrauchstraße zur Ölwirtschaft. Hamburg 1947
5) *D. Nielsen*, Der Dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Bedeutung. I, II, Kopenhagen 1922, 1942
6) *F. W. Albright*, Archaeology of Palestine. London 1949
7) *H. St. J. B. Philby*, The Background of Islam. Alexandria 1947
8) *H. H. Rowley*, From Joseph to Joshua. London 1951
9) *D. Nielsen*, Altarabische Altertumskunde, I, Paris, Kopenhagen, Leipzig 1927
10) *K. Mlaker*, Die Hierodulenlisten von Maᶜîn nebst Untersuchungen zur Rechtsgeschichte und Chronologie, Leipzig 1943
11) *Winnet*, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions. Toronto 1937
12) *W. F. Albright*, The Chronology of Ancient South Arabia in the Light of the First Campaign of Excavation in Qataban. Bull. of the Americ. School of Oriental Research, No. 119, S. 5—15, Baltimore 1951
13) *C. Rathjens*, Kulturelle Einflüsse in Südarabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam unter besonderer Berücksichtigung des Hellenismus. Altanatolische Forschungen, 1. Bd., S. 1 ff., 1949
14) *M. Tewfik*, Les Monuments de Maᶜîn. Etudes Sud-Arabiques, Tome I, Publ. de l'Institut Franç. d' Archaeol. Orient. du Caire, Cairo 1951
15) *C. Rathjens u. H. v. Wißmann*, Südarabien-Reise, Bd. 2, Vorislamische Altertümer, Hamburg 1932
16) *F. Hourani*, Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times. Princeton 1951
17) *B. Thomas*, Among Some Unknown Tribes of South Arabia. Journ. of the Royal Anthropol. Inst. LIX, 1929, S. 97—111
18) *D. S. Margoliouth*, The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam. London 1924

F. Kussmaul, Tübingen

FRÜHE NOMADENKULTUREN IN INNERASIEN

Einige Bemerkungen zu *M. Hermanns: Die Nomaden von Tibet*

Mehr als dreißig Jahre sind vergangen, seit W. Schmidt seine epochemachende erste Arbeit über das Nomadentum veröffentlichte, jene Kultur, deren Heimat er im nördlichen Zentralasien suchte und noch sucht. Seit jenem Anfang hat die „Wiener Schule" mit viel Eifer und Scharfsinn in immer neuen Arbeiten die Thesen W. Schmidts verfochten und ist bis in die jüngste Zeit auch jenem Postulat einer Entstehung um den *Altai* treu geblieben. Umsomehr mußte es den, der sich mit Fragen des Nomadentums beschäftigt, in Erstaunen setzen, ja: befremden, daß von jener Schule aus bisher nie der Versuch unternommen wurde, die Richtigkeit ihrer Thesen dort zu zeigen, wo die Wurzel und eine der am meisten charakteristischen Ausprägungen dieser Kultur liegen sollen, in *Zentralasien!* Ganz besonders auffallend wurde dieser Mangel in den Arbeiten F. Flors, der ein vielschichtiges Material beibrachte — außer für Zentralasien, das er doch als Heimat der von ihm verfolgten Kultur erkannte. Es ist klar: Ohne saubere Strukturanalysen der Kulturen der *Mongolen, Türken, Arier* und *Tibeter* sind die mit der Genese des Nomadentums zusammenhängenden Probleme einfach nicht zu lösen, auch wenn man auf rein „kulturhistorischem" Weg (im Sinne der Wiener Schule!) arbeiten will. Hier taten sich weite Lücken auf. Diese hat nun M. Hermanns mit seiner Arbeit über „Die Nomaden von Tibet" (1949) zu einem guten Teil ausgefüllt, für die ihm die Wissenschaft wirklich zu Dank verpflichtet ist.

Hermanns war für diese Arbeit sicher der rechte Mann. Ein guter Kenner Tibets (und Chinas), jahrelang selbst im Land, ein scharfer Beobachter, der an vielen Stellen seiner Arbeit völlig unvoreingenommen und kritisch eine große Zahl von Einzelzügen zweifellos richtig erkannt und gedeutet hat (denken wir nur etwa an die schön herausgearbeiteten Zusammenhänge Klima — Vegetation — Tierart!), der offenbar so sehr über seinem tibetischen Material steht, daß er leider an manchen Stellen nicht daran gedacht hat, uns noch mehr — und sicher sehr aufschlußreiche! — Einzelheiten (etwa über Kleidung, Hausrat, Größe und Zusammensetzung der Weidegebiete, Bevölkerungsdichte und Viehdichte, diese u. U. auch für verschiedene Weidegebiete; prozentuale Zusammensetzung der Herden in einzelnen Weidegebieten, Talschaften und Stämmen) mitzuteilen; alles Dinge, die auf den ersten Blick vielleicht wenig völkerkundlich erscheinen, die aber bei genauem Hinsehen in den Diskussionen um das Nomadentum schon lange eine versteckte Rolle spielen. Angenehm berührt den Leser auch die Tatsache, daß sich Hermanns fast immer von apodiktischen Formulierungen fernhält, daß er dort, wo er seiner Sache nicht sicher ist, oder wo er eine Frage noch nicht für lösungsreif hält, dies meist

mit dem von W. Schmidt (1951) gerügten, bescheidenen „wohl" — offen zugibt, was den Wert der Arbeit sicher nur erhöht.

Man darf wohl sagen, daß zwei große Anliegen Hermanns' durch seine Arbeit entscheidend gefördert und der Lösung zugeführt wurden: Die Sonderstellung der Amdo-Nomaden als eines besonders urtümlichen Zweiges der zentralasiatischen Nomaden überhaupt kann nicht mehr bezweifelt werden. Das ergeben sowohl die Arbeit Hermanns', wie auch die auf ganz anderem Material basierenden Untersuchungen, die W. Eberhard (1942) und ich selbst angestellt haben*). Zum andern ist der Autor — nach guter, bereits alter Wiener Tradition (Adametz, Antonius, Amschler) — den Zusammenhängen zwischen Tierrassen und Völkern nachgegangen. Auch hier darf gesagt werden, daß er sicher im wesentlichen zu zutreffenden Ergebnissen gekommen ist und diese Probleme ebenso, wie die der Völkerkunde Amdos, wirklich vorangetrieben hat.

1. Die Nachbarwissenschaften

In einigen anderen Dingen aber sind gegenüber Hermanns Einwendungen notwendig. In einzelne Voraussetzungen seiner Thesen haben sich Unklarheiten, Unwahrscheinlichkeiten und selbst Irrtümer eingeschlichen. Dort, wo sich Hermanns mit geographischen Dingen beschäftigt, insbesondere mit Fragen um die Zusammenhänge von Klima, Klimaschwankung und Vegetation, und vor allem dort, wo er Fragen der Eiszeit behandelt, scheint er gelegentlich fehl gegangen zu sein. Er spricht davon, daß während der Eiszeit Tibet nicht wesentlich mehr Eis trug als heute (Depression der Schneegrenze nach seinen Angaben 900—1400 m). Er nimmt ferner an, daß damals in Zentralasien, auch im Pamir, im Kuenlun und Tarimbecken (und er denkt wohl auch an Osttibet) infolge der höheren Niederschläge günstige Weide- und Jagdgebiete bestanden, daß die Verbindung von Zentral- nach Westasien über die Gebirge im Westen (Pamir u. ä.) und die Dsungarei leicht gewesen sei (137/38) und daß der Löß in einer relativ warmen Zeit abgelagert wurde (14 f.).

Von diesen Annahmen sind nicht alle richtig. Wahrscheinlich war die Eismasse in den Gebirgen Zentralasiens nirgends sehr groß, dafür waren damals die Niederschläge nicht groß genug, auch war deren Zunahme nicht überall gleich stark. In den extrem kontinentalen Gebieten waren sie infolge des spezifischen Reliefs und der absoluten Temperaturwerte selbstverständlich damals wie heute gering. Dagegen waren die Erscheinungen des Periglazials, Frostböden mit Solifluktion, Strukturböden u. a., sicher sehr weit verbreitet, gerade in einem kalten und trockenen Gebiet (s. Hermanns S. 37 unten!). Das hat die moderne Glazialforschung immer deutlicher herausgearbeitet (vgl. die Arbeiten von C. Troll u. a. in: Geologische Rundschau 34, 1944, bes. p. 630 ff., 665 ff.!). Ein Blick auf Karte 1 bei Hermanns läßt erkennen, wo allein eine Verbindung nach Westen hin bestanden haben kann: in der *Dsungarei*. Diese war zwar passierbar, aber sicher „Mangelboden" im Sinne E. von Eickstedts (1944, 24/25), der in dieser Hinsicht richtiger sieht, während Hermanns zu seiner Auffassung wohl durch die Annahme verleitet wurde, daß die

untere Gletschergrenze im Zentralasien der Eiszeit thermisch bedingt sei — wie heute in den Alpen —, was aber absolut nicht sicher ist (vorwiegend hygrische Grenze?). Selbstverständlich fällt bei dieser Lage der Dinge auch die Annahme günstiger Verhältnisse für Weide und Jagd in den weitaus größten Teilen Zentralasiens zur Zeit der Vereisungen weg, besonders für die Gebirgsräume. Den Löß hat Hermanns selbst in einer Parallelisierung mit Europa dort richtig als Produkt einer kalten Zeit angesprochen (8).

Ähnlich ist es auch mit den Vorstellungen Hermanns' vom Postglazial bestellt, dessen Erforschung in Zentral- und Ostasien noch völlig in den Anfängen steckt und über das deshalb sichere Aussagen heute kaum gemacht werden können. Hermanns nimmt an, daß in Zentralasien viele Jahrtausende nach dem Ende der Eiszeit noch ein günstiges Klima mit günstigen Vegetationsverhältnissen bestand, das Wälder selbst im Tarimbecken und westlichen Kuenlun ermöglichte und günstige Weide- und Jagdverhältnisse in Pamir, Kuenlun, Tarimbecken und Gobi schuf. Diese Verhältnisse seien noch während der Zeit des Klimaoptimums vorhanden und vor allem auf Schmelzwässer („große Wassermassen" 37 f.) und auf größere Niederschläge auch infolge der ausgedehnten Seen (37/38, 247) zurückzuführen. Es ist unerklärlich, woher bei den kleinen Gletschern der Eiszeit viele Jahrtausende lang große Wassermassen als Schmelzwässer gekommen sein sollen. Und ganz besonders spricht die Erfahrung aller Gletscherforscher für ein *rasches* Abschmelzen der Gletscher nach der Eiszeit, weil diese auf feinste Klimaunterschiede bereits scharf reagieren. Das sagt ja auch Hörner, den Hermanns selbst zitiert (37). Ähnlich ist es dann auch mit den Seen: sie müssen sehr rasch zurückgebildet worden und verlandet sein, als die Zufuhr in Form von Gletscherwasser fehlte. Keinesfalls kann die in der Eiszeit aufgestaute Feuchtigkeit sich in Zentralasien bis in die Zeit des „Klimaoptimums" gehalten haben, das in Europa um 6000 v. Chr. liegen dürfte (s. Firbas, 1949, 48/51) und trocken war. Wahrscheinlich dürfen wir für Zentralasien ähnliche Schwankungen der Temperatur und Feuchtigkeit im Postglazial annehmen, wie in Europa (Zeuner 1946, 68), wenn auch vielleicht graduell verschieden und in Beziehung auf die Feuchtigkeitsverhältnisse nicht überall gleich. Wenn nun in Zentralasien — wie offenbar in Mitteleuropa nach Firbas (a.a.O. 65/67) — die Zeit zwischen 5500 und 2500 v. Chr. relativ feucht war, so sind doch auf keinen Fall in jener Zeit das Tarimbecken und seine Ränder (natürlich die Innenseiten) feucht gewesen. Ebenso müssen wir für die Gebiete im Innern Zentralasiens (Peschan, Ost-Tienschan, innere Dsungarei, südlicher Ektag, Nordwestmongolei, zentrale Gobi) ein ausgesprochen trockenes, vom heutigen kaum verschiedenes Klima annehmen. Lediglich die mehr gegen die Ozeane hin liegenden Teile und die Luvseiten der Gebirge Turans, des Tienschan, des Altai und Osttibets können eine nennenswerte Verbesserung aufgewiesen haben. Von Wald kann im Tarimbecken und im westlichen und mittleren Kuenlun keine Rede gewesen sein. Gegen unsere Auffassung sprechen nicht die Humushorizonte, die z. B. B. Plaetschke in der Ostgobi schildert (1939), da das Gebiet dort relativ ozeannah ist; auch liegen die Horizonte in Sandgebieten und sind zeitlich nicht gesichert. Wir wissen nur, daß sie mindestens so alt sind, wie die Funde der Shabarakh-Kultur,

die *auf* ihr gefunden wurden (bisher nicht *in* ihr!), was vielleicht dafür spricht, daß sie älter sind, als die Funde selbst (vgl. Plaetschke, a.a.O. 117).

Ganz besonders wichtig wird die Vorstellung vom Klima im Neolithikum. In Mitteleuropa glaubt man, seit jener Zeit, also seit dem dritten Jahrtausend, eine Abnahme der Feuchtigkeit — wahrscheinlich in Zyklen größerer Dauer — bis zur Zeit des sog. Grenzhorizontes hin, bis etwa um 800 feststellen zu können (Firbas, a. a. O. 65 ff.). Möglicherweise ist dies in Ostasien ebenso. Hermanns nimmt an, daß die Täler im Amdo in jener Zeit bewaldet waren (19). Das ist nicht nur unbewiesen, sondern auch unwahrscheinlich. Heute liegen sie großenteils im Steppenklima, und nur in höheren Lagen (mittlerer Teil des Hoangho-Oberlaufes, etwa von Kunghuo an aufwärts) im Waldklima (H. v. Wissmann, Klimakarte Chinas, Tübingen, Geographisches Institut). Nehmen wir für das Neolithikum, für die Zeit maximal zwischen 2500 und 1600, Verhältnisse an, die denen in Europa entsprechen, so haben wir mit einem langsamen Zurückgehen der Feuchtigkeit zu rechnen bei Temperaturen, die vielleicht etwas höher lagen als die heutigen. Dann *kann* in den Tälern von Amdo — besonders am Hoangho und am Unter- und Mittellauf des Taoho — kein Wald gestanden haben. Selbst wenn das Verhältnis Feuchtigkeit zu Wärme günstiger gewesen sein sollte als heute, so ist bestenfalls mit Waldsteppe zu rechnen, nicht mit geschlossenen Wäldern. Wenn unterstellt wird, daß das Klima außerdem noch wärmer war, dann rückt die Ackerbaugrenze höher als sie heute liegt. Dies ist wahrscheinlich der Fall gewesen. Bei aller, besonders infolge des derzeitigen Forschungsstandes gebotenen Vorsicht wird man sagen können, es spreche heute sehr viel dafür, daß die Täler Amdos im Neolithikum und in der Zeit der chinesischen Frühgeschichte *nicht* bewaldet waren, sondern daß sie vielmehr eine relativ offene Vegetation trugen, die in Ackerland zu verwandeln keine Schwierigkeiten bot.

Außer diesen geographischen Dingen stimmt manches, was Hermanns über die Vorgeschichte, besonders die von Sibirien sagt, skeptisch: was versteht er (und die Russen) im Gebiet der südsibirischen Grenzgebirge unter „prähistorisch"? Meines Erachtens reicht hier die „Vorgeschichte" in mancher Beziehung bis in unser Jahrtausend herein. — Ungewöhnlich ist es auch, die erste Stufe des oberen Paläolithikums in das postglaziale Klimaoptimum zu stellen (15) — sie liegt im Würmglazial selbst. Afanasjevo wird als erste nacheiszeitliche Stufe am Jenissej bezeichnet (114); dieser Fundort ist neolithisch, aber sicher nicht die erste nacheiszeitliche Stufe in Sibirien! Nichts ist wahrscheinlicher, als daß hier, im größten Rückzugsgebiet Eurasiens, so weit im Nordosten der Alten Welt, stark retardierende Züge in der Kultur auftreten, und daß im Süden längst verschwundene Artefakte aus Stein hier lange nachlebten. Wir wissen, daß solche steinzeitlichen Geräte in Teilen Nordostsibiriens bis vor kurzem im Gebrauch standen, und nehmen an, daß das Paläolithikum in Sibirien zeitlich von Südwesten nach Nordosten langsam zurückwich — eben mit den eiszeitlichen Lebensbedingungen und infolge Einflüssen von außen. Dieses nachhinkende Moment der nordasiatischen Kulturentwicklung wird auch in den vorsichtigen und kritischen Arbeiten von Merharts deutlich: Er sagt, daß das Neolithikum in Mittelsibirien, im Gebiet zwischen Jenis-

sej und Baikal, in die Bronzezeit Westsibiriens hereinreiche (RLV XII 67), daß das Neolithikum hier und in Ostsibirien nicht oder kaum vor 2000 beginne (a.a.O. 70) und daß sich in Ostsibirien Neolithikum und Eisenzeit berühren, so daß hier also das Neolithikum bis hart an die Grenze der vorchristlichen Zeit und selbst über diese hinausreiche (a.a.O. 70). O. Menghin (1931, 83) gibt an, daß in West- und Mittelsibirien das Neolithikum bis 1500 heraufreiche. In diesen Arbeiten erscheint demnach Mittel- und Ostsibirien, aber auch schon Westsibirien in seinen östlichen Teilen als ausgesprochenes Rückzugsgebiet seit dem Ende der Eiszeit.

Dem stehen die von Hermanns übernommenen neuen russischen Daten entgegen, die selbst für so weit im Osten liegende Gebiete wie das Lenabecken Metallzeit im zweiten Jahrtausend v. Chr. annehmen (114). Wie steht es nun mit dieser Chronologie? Sie beruht ausschließlich auf der sog. vergleichenden Stratigraphie und Typologie. Nun wissen wir, daß diese Methode selbst bei einer guten prähistorischen Durchforschung im zeitlichen Ansatz der Kulturen ungeheueren Schwierigkeiten gegenübersteht, und erst dann mit einiger Aussicht auf Richtigkeit angewandt werden kann, wenn die Zahl der vergleichbaren Straten und Typen möglichst dicht und groß ist. Das ist aber in Sibirien bis heute trotz der großen Fortschritte der russischen Wissenschaft keineswegs der Fall. So muß hier noch sehr vieles offen gelassen werden, was Hermanns in gutem Glauben als gesichert annahm. Erinnern wir uns doch nur daran, welche Schwierigkeiten gerade die absolute Chronologie bis vor wenigen Jahren auch in Hinsicht auf den Alten Orient bereitete. Erst neuerdings mußte hier der bisherige Zeitansatz für die Zeit um 2000 v. Chr. um drei Jahrhunderte reduziert werden. Auch in unserer eigenen, doch sicher in diesen Dingen sehr viel weiter entwickelten prähistorischen Archäologie sind die Verhältnisse des ersten Jahrtausends vor Chr. noch nicht völlig geklärt und die festen Ergebnisse konnten außerdem — was in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist! — fast ausschließlich durch Verwendung von Importstücken aus dem Süden, wo sie zeitlich gesichert sind, gewonnen werden, während für jene Zeiten, in denen hier solche Stücke fehlen, auch heute noch mit größeren Verschiebungen gerechnet werden muß! All diese Überlegungen zeigen, wie skeptisch man solchen Zahlen gegenüber sein muß. Sie wurden hier einbezogen, weil immer wieder in ethnologischen Arbeiten diese Tatsache nicht genügend berücksichtigt wird.

Wie in den Nachbargebieten Geographie und Vorgeschichte, sind auch in Bezug auf die Rassenkunde einige problematische Punkte festzustellen. Hermanns geht von der unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptung aus, daß in der Eiszeit zwischen Europiden und Mongoliden (im Sinne von Eickstedts) Rassenkreuzung möglich war, und daß diese nach der Eiszeit überall stattfand. Man versteht angesichts der Darstellung Hermanns' nicht, daß es heute überhaupt noch so etwas wie Rassen gibt! Damit kommt er zu der Feststellung, daß die Tibeter ein pseudoeuropiformes (Begriff von mir), auf einer Eigenentwicklung des Homo sapiens diluvialis beruhendes (35) pamiridenähnliches (42) — (wohl mit von Eickstedts „Turaniden" identisch) — ursprünglich dominant (280 f.) sich vererbendes Element seien, durch dessen Einkreuzung in die Siniden (272) die nordsinide Rasse

entstanden sei, während sie selbst alle Eindringlinge assimiliert haben, ohne selbst umgewandelt zu werden (280 f.).

Diese Vorstellung widerspricht biologischen Grundregeln. Zudem sagt Hermanns selbst an anderer Stelle, daß die Chinesen den Tibetern gegenüber rassisch dominant seien (34), also das Gegenteil von dem, was wir vorher zitierten.

Doch nicht nur aus biologischen Gründen ist Hermanns' These vom Pseudoeuropidentum der Tibeter und Türken (35) in Osttibet unwahrscheinlich, sondern auch aus historischen. Man ahnt den Fehlschluß, dem er zum Opfer gefallen ist: Gelegentlich (z. B. 35, 42) setzt er Europide und Ostindogermanen gleich. Das ist wahrscheinlich nicht zulässig, wie wir unten noch zeigen werden.

Er spricht von vorindogermanischen Tadschik (42) und hat damit im Grunde wohl recht. Wenn er einerseits die Tibeter als ein Volk bezeichnet, das mit jenen Tadschik nahe verwandt ist (42), und wenn andererseits die Anthropologie erst jüngst wieder gezeigt hat, daß diese als Kern der Turaniden (Schwidetzky 1950), europid sind, so ist das Sträuben gegen einen starken Einstrom europiden Blutes in Amdo vergeblich. Doch nicht nur dieser größtenteils auf Zitaten Hermanns' basierende Gedankengang spricht gegen seine These.

Gegen Hermanns' These sind aber noch weitere Überlegungen geltend zu machen. Er selbst sagt, daß Rinderhirten (s. u.) in der Steinzeit aus dem turanischen Raum oder den Pamiren nach Norddchina und Amdo eindrangen (22 f.), und daß später Völker und Volkssplitter von Ostindogermanen bis nach Kansu und Amdo gelangten. Diese Völker folgten der Straße, die später von den Kleinen Yüeh chih (137) und Mohammedanern (30) wieder begangen wurde — den Hoangho aufwärts, hinein in das „einzigartige Rückzugsgebiet" Tibet (XI, 7), in dem viele Rassen nebeneinander leben, die sonst weite Teile Ost- und Zentralasiens bewohnen (31).

Immer hat es sich bei den genannten um Europide gehandelt, und es wäre merkwürdig, wenn sie das rassische Bild Tibets nicht beeinflußt hätten — das wird auch Hermanns zugeben müssen, trotz seiner „dominanten" Amdorasse. Obwohl er sonst der Rasse an sich (wenigstens beim Menschen, bei Schafen und anderen Haustieren ist es anders, sie werden als völlig konstant angesehen) so wenig Konstanz zubilligt (186), daß er nicht nur allein durch zwei verschiedene Lebensweisen (Nomadentum und Bauerntum) aus einem rassisch einheitlichen Substrat zwei Rassen, eine Bauernrasse und eine Hirtenrasse, entstehen zu sehen glaubt (272), sondern auch mit Debez annimmt, daß sich die Mongoliden überhaupt erst in den letzten fünf Jahrtausenden aus Eskimiden in Südostsibirien gebildet haben (185 f.). Es ist nicht konsequent, wenn Hermanns in diesem einen Fall der Amdopa all seine sonstigen diesbezüglichen Überlegungen fallen läßt und den wirklichen Einstrom europiden Blutes leugnet. Im übrigen ist zu zeigen, daß dort, wo in Zentral- und Ostasien europiforme Typen auftreten, diese mit Kulturgütern verbunden sind, die sicher nicht aus Ostasien stammen, sondern gleichfalls im Kreis des Europidentums entwickelt wurden (Türken, Amdo, Pa, Lolo, Norddchina). Dies haben wir an anderer Stelle gezeigt. (Diss. Ms.).

Die Einsicht in diese Zusammenhänge hat sich Hermanns durch die leider weitverbreitete Verquickung von kulturellen, linguistischen und rassischen Begriffen teilweise selbst verbaut. Dies zeigt sich besonders in seiner Stellung zu den Türken

oder — wie er sagt — Turken. Zwar bezeichnet er selbst sie richtigerweise als eine junge Mischung (185), an deren Aufbau im Osten mehr Mongolide, im Westen mehr Europide beteiligt sind (185), und deren Beitrag zur Frühgeschichte Chinas nicht erbracht sei (183). Aber er bezeichnet auch die Hsiungnu als Türken (43, 181) als Ahnen der T'u-chüeh und Uiguren, ohne daß wir die Sprache dieser Hsiungnu kennen, und obwohl — wie schon aus einer genauen Betrachtung der chinesischen Quellen ersichtlich, und wie wir a.a.O. zu zeigen versuchen — die beiden Kulturen verschieden sind. Andererseits spricht er die Türken als Mongolide an (5, 32), verquickt sie hier mit einem anthropologischen Begriff, obwohl „Türken" von Hause aus ebenso wie Indogermanen, Hamiten, Uto-Azteken u. a. allein und mit Recht nur als sprachliche Einheit bezeichnet werden dürfen. Auch kulturell werden sie — wenn auch viel vorsichtiger als gemeinhin — von Hermanns abgestempelt: Pferdezüchterkultur auf Jägerbasis (184). Auch dies ist unzulässig. Mindestens die Tschuwaschen kann man nicht als Pferdenomaden bezeichnen, und auch sie sprechen doch türkisch, und zwar ein recht altes Türkisch. Es ist zu hoffen, daß diese unnötige Erschwerung unserer Arbeit durch unklare und z. T. direkt falsche Begriffe bald ein Ende findet, daß man sprachliche, kulturelle und anthropologische Begriffe wirklich jeweils als solche nimmt, und nicht willkürlich gegeneinander austauscht, wenn sich die betreffenden Einheiten nicht wirklich voll und ganz decken.

2. Die Schafzucht

Soviel zu einigen aus Nachbarwissenschaften übernommenen Angaben und Problemen. Nun aber zum kulturhistorisch-ethnologischen Teil der Arbeit selbst!

Amdo (und Tibet allgemein) bezeichnet Hermanns mit Recht als Rückzugsgebiet, und zwar ebenso für Bauern, wie für Nomaden (XI, 7). Hierher haben sich nach seinen Angaben viele Rassen und Völkersplitter gerettet (31). Hier haben sich auch altertümliche Kulturformen halten und kulturelle Sonderformen entwickeln können. Als Einwanderungswege boten sich die Täler dem Menschen an, der Weg ist also vorgezeichnet: er geht von O und NO nach W und SW (278).

Nicht zu Unrecht sieht Hermanns in den Amdopa die alten Tibeter, die Ch'iang der chinesischen Quellen. Sie sind seit den Tagen des alten Anyang als ein Randvolk des Westens schriftlich bezeugt und werden von Eberhard (L II, 511) seit 2000 v. Chr. als in diesem Gebiet beheimatet angenommen. Hermanns stützt sich in diesen Angaben auf Eberhard (24), an dessen Arbeiten in der Tat seit ihrem Erscheinen niemand, der sich mit Problemen dieser Art beschäftigt, vorbeikommt. Er übernimmt — wie auch sonst — dessen Randvölkereinteilung, obwohl er eigentlich bei dessen tibetischem Material hätte merken können, daß Eberhard hier nach chinesischer Vorlage mindestens zwei Kulturen zusammenwirft, nämlich eine bäuerliche und eine nomadische, die beide ursprünglich nicht nur in der Wirtschaftsform, sondern in der ganzen Kultur voneinander verschieden waren. Das haben wir a.a.O. gezeigt. Wenn man dies berücksichtigt, und den Namen Chi'ang ursprünglich allein für das nomadische Element dieser Bevölkerung reserviert, dann hat Hermanns mit seiner Gleichsetzung Amdopa = Ch'iang sicher recht. Denn diese — nicht Eberhards Ch'iang der Randvölkerarbeit, sondern eher die seiner Lokalkulturarbeit

(Zusammenfassung der tibetischen Kultur L I, 318 ff. — sind das, was Hermanns als Altform der Tibeter und speziell der Amdopa herausgearbeitet hat. Das heißt also, daß es sich um ein ursprünglich reines Schafzüchtervolk vorwiegend nomadischer Prägung handelt, das wohl nur eine bescheidene Zusatzwirtschaft in Form eines sehr primitiven Anbaus (wahrscheinlich von Bohnen) betrieb und wohl noch keine Milchwirtschaft kannte. Daher war es auch auf die Produkte des Anbaus angewiesen. Noch heute essen die Amdo-Nomaden, wie Hermanns zeigt, Cerealien, nicht nur Fleisch und Milch (78).

Die alten Zentren dieser Nomaden lagen in Tibet ursprünglich im Nordosten, um und östlich des Kukunor (26), und von hier aus drangen sie — wie aus den chinesischen Quellen deutlich hervorgeht — nach Westen und Südwesten vor. Auch Hermanns kommt zum gleichen Ergebnis und rekonstruiert den Weg dieser Leute so: Kansu — Amdo — Kham — Zentraltibet (118/119, 277). Seine Bemerkung über rMa, den Landesschutzgeist, und die Verschiebung von dessen „Residenz" von Nordosten nach Südwesten ist hervorzuheben (2, 278).

Diese Leute sieht Hermanns nun als die älteste Bevölkerung in Amdo an, was er zwar nicht ausdrücklich sagt, was aber seiner Darstellung zu entnehmen ist (278). Was es dabei mit der rassischen Einheitlichkeit auf sich hat, sahen wir bereits. Aber auch die soziale Einheitlichkeit, die er anführt, trügt. In so langen Zeiträumen kann sich ein ethnischer Unterschied selbst bei der Annahme einer ursprünglichen Überschichtung leicht verwischen und verschwinden. Daß dies der Fall ist, zeigt ein genaueres Studium des von Eberhard vorgelegten Materials. Wir sagten bereits, daß noch eine andere Komponente im alten Tibetertum vorhanden ist, ein Bauerntum, das man — nach der Bedeutung dieser Völker in altchinesischen Quellen (23) und nach der Darstellung v. Eickstedts (1944, 135 ff.) — vielleicht als Miao bezeichnen wird, die u. U. die von Unkrig postulierten Autochthonen darstellen (279). Dies ist unsicher — sicher dagegen ist, daß in Amdo und in dessen östlichem Grenzgebiet einmal Bauern saßen, die von den Nomaden langsam und stetig beeinflußt wurden, besonders nachdem diese das Pferd übernommen und sich beritten gemacht hatten. Jetzt wurden die Bauern nomadisiert — die chinesischen Berichte zeigen diesen Prozeß, und die Darstellung Hermanns' läßt erkennen, daß diese Nomadisierung die ganze alte Unterschicht erfaßte, denn er leitet mit guten Gründen die heutigen Bauern von ehemaligen Nomaden ab (266/67, 271).

Wir hätten also anzunehmen, daß die alten Bauern vollständig nomadisiert wurden, und daß Teile des mehr oder weniger homogen gewordenen Volkskörpers der Tibeter dann — wohl unter Druck von Chinesen und anderen Eindringlingen — infolge Übervölkerung wieder zum Bauerntum zurückkehrten. Dabei hat sich das neue wirtschaftliche Bild (123) entsprechend den Erfordernissen und Gegebenheiten des Raumes den alten Verhältnissen weitgehend angeglichen. Es entwickelten sich ein Bauerntum mit oder ohne starke Viehzucht in den Tälern, Halb- und Teilnomadentum in Tälern und an Hängen, und ein Nomadentum in Hochtälern und auf den Plateaus über der Ackerbaugrenze.

Aus diesem Gang der Entwicklung lassen sich kulturelle Unterschiede zwischen den alten Tibetern nach chinesischen Berichten einerseits und den Tibetern nach

der Schilderung Hermanns' andererseits leicht verstehen, so — nur um ein Beispiel zu nennen — die zwischen den ehemaligen und den heutigen Abstammungsmythen (201). Diese Verhältnisse zeigen aber auch, wie vorsichtig man beim Arbeiten mit der „siedlungsarchäologischen Methode" (wenn man diesen Begriff aus der Vorgeschichte in die Ethnologie hereinnehmen will) sein muß, und wie sehr viel komplizierter, als es die heutigen Verhältnisse gelegentlich zeigen, die wirkliche Entwicklung gewesen sein kann.

Indessen sieht Hermanns den Raum Kansu — Amdo nicht als die eigentliche Wiege dieser Urtibeter an. Er läßt sie vielmehr vom Pamir und Hindukusch, am Kuenlun entlang, in die jetzigen Wohnsitze einwandern (118 f.). Oben sahen wir, daß der Kuenlun als Wanderweg im Sinne Hermanns' unmöglich ist, und daß auch das Tarimbecken selbst auf keinen Fall die ihm von Hermanns zugedachte Rolle gespielt haben kann. Und doch läßt sich nicht bezweifeln, daß einmal im Westen des Tarimbeckens Tibeter saßen (siehe Diss.-Ms. d. Verf., Nordwest-Tibet) und daß heute in Ladag ebenfalls Tibeter sitzen, die die größte sprachliche Ähnlichkeit mit denen in Amdo aufweisen (279). Zudem versucht Hermanns zu zeigen, daß zahlreiche kulturelle (und somatische) Affinitäten zwischen den Tibetern und der Bevölkerung von Pamir und Hindukusch bestehen (282), Ähnlichkeiten, die zwar nur teilweise wirklich auf enge kulturelle Beziehungen hindeuten, die aber in ihrer Gesamtheit nicht von der Hand zu weisen sind. Wie können wir diese Widersprüche auflösen?

Die spätere Verbreitung der „reinen " Tibeter, ihre Einwanderung nach Tibet in der Hauptsache nur von zwei Punkten aus, läßt zwei Möglichkeiten ihrer alten Sitze offen: entweder ist einer der später bezeugten Orte der Herd der Kultur, der andere eine spätere Ausstrahlung oder Wanderetappe, so wie das Hermanns annimmt — oder: beide Punkte waren in alter Zeit schon miteinander verbunden, und die später bezeugten Gebiete sind Reste der alten Verbreitung. Dieser Auffassung neigen wir zu, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Amdopa sagen, daß sie aus Nordosten kommen; nordöstlich von Amdo liegt Flachland, teilweise ackerbaufähig, teilweise nur weidefähig, teilweise kaum dies — immer nur Steppen- und Wüstenland.

2. Die Chinesen geben an, die Ch'iang stammen von den Jung ab. Dies nehmen auch Hermanns (8, 23) und Eberhard (R 379 ff.) an. Die Jung saßen im Tsinlingschan bis nach Honan und Shansi herüber, wo man sie mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit bis ins 3. Jahrtausend zurück verfolgen kann (Eberhard L II 517 ff.). Sie müssen bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends aber auch im Tarimbecken gesessen haben, wo sie seit spätestens 1600 durch andere Gruppen, nämlich Ostiranier, nach Westen und Südosten zurückgedrängt wurden (Diss.-Ms.). Wir haben also hier eine Kultur vor uns, die spätestens in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends noch das weite Gebiet zwischen Kaschgar und Shansi innehatte. Sie muß sehr schwach und primitiv gewesen sein, weil sie sowohl von den Ostiraniern (und wie wir noch sehen werden, bereits viel früher von deren Vorgängern), wie von den Chinesen in Bergländer und Gebirgsräume abgedrängt werden konnte (Nordwest-Tibet, Nordost-Tibet, Tsinlingschan; siehe Eberhard R. 380) und sich später als Kultur der Ch'iang — im Sinne unsprünglich reiner

Schafzüchter — kundtut. Wir haben sie als ein wenig spezialisiertes, recht urtümliches Kleintiernomadentum mit der Tendenz zu Jagd und primitivem Ackerbau hin zu charakterisieren versucht, so wie dieses heute auch anderwärts bei Schafzüchtern erscheint (Thurnwald MG I 208/9).

Es mag vermessen klingen, wenn wir sagen: in dieser Kultur wird mit Wahrscheinlichkeit jene Bevölkerung erfaßt, die sich in der Shabarakh-Kultur, also in der Gobi-Kultur, archäologisch zu erkennen gibt. Doch glauben wir für diese Annahme einige Stützen zu haben. Da ist einmal die Verbreitung und Zeitstellung: Gobi-Kulturreste sind bisher zwischen Kaschgar und dem Chingan gefunden worden. Sie reichen bis ins zweite Jahrtausend v. Chr. herauf — in dieser Zeit werden in der Tat Ostiranier als Nachfolger einer anderen Welle (siehe unten!) Herren dieser Gebiete! — setzen in der jüngeren Shabarakh-Facies im dritten Jahrtausend ein (in diesen Gebieten nach Bergman 1939, 29 schon endneolithisch) und sind durch eine ziemliche Primitivität gekennzeichnet. Es handelt sich um einfache Steingeräte und Keramik sowie Mahlsteine, aber keine Knochen. Bisher ist keine Viehzucht nachgewiesen, aber man darf wohl annehmen, daß das Fehlen der Knochen dem Umstand zuzuschreiben ist, daß diese Kultur bis heute ausschließlich durch Oberflächenfunde bekannt ist, und daß hier eben die Knochen vergangen sind (so auch Menghin 1931, 196 f., 80 f., 314 ff.). Bergman spricht diese Kultur mit Recht als Nomadenkultur an (1939, 36). So ist es wahrscheinlich, daß der archäologische Befund das widerspiegelt, was wir für die Tibeter auf ethnologischem Weg — ebenso wie auch Hermanns und Eberhard — erarbeitet haben: ein noch wenig spezialisiertes, zwar auf Schafzucht basierendes, aber doch auf Jagd und Anbau noch sehr stark angewiesenes, wenig seßhaftes Element.

Indes sind es nicht diese Überlegungen gewesen, die uns zu der Identifizierung jüngere Shabarakh-Kultur = Ur-Tibeter geführt haben, sondern ethnologische Gegebenheiten. Die Beschäftigung mit der Nomadenkultur Zentralasiens, insbesondere die Untersuchung der Stellung der einzelnen Herdentiere in der Kultur der Mongolen ließ erkennen, daß an der Wurzel dieser ganzen Kultur in diesem Raum auch ein Schafzüchtertum gestanden haben muß. Es ergab sich, daß diese Komponente in der eigentlich „mongolischen" Kultur, so wie sie uns die Geheime Geschichte der Mongolen zeigt, fehlte, daß sie also der vormongolischen Phase der Nomadenkultur Zentralasiens eigen sein mußte. Eine Reihe ganz besonderer Eigentümlichkeiten, die die Stellung des Schafes innerhalb dieser Kultur charakterisieren, ließen uns den Gedanken einer späten Übernahme dieser Dinge von außen her, etwa von seiten der Türken oder Indogermanen, ablehnen; einzelne dieser Züge fanden sich dann bei den alten Tibetern wieder (Diss.-Ms.).

Das weckte erstmals den Verdacht, daß eine Tibeter-ähnliche Kultur am Aufbau des zentralasiatischen Nomadentums beteiligt gewesen sein müsse. Er bestätigte sich bei der Untersuchung der Kulturen der Hsiungnu und ihrer östlichen und nordöstlichen Nachbarn ebenso, wie bei der ihrer kulturellen — nicht aber anthropologischen, und wohl auch nicht linguistischen! — Nachfahren, der Osttürken. Damit war das Bestehen einer alten Viehzüchterkultur mindestens am Südrand ganz Zentralasiens ziemlich sicher, als wahrscheinlich aber auch in den weiten Weidegebieten des mittleren und nördlichen Teils Zentralasiens anzunehmen. Diese Kul-

tur mußte mindestens im zweiten, wenn nicht gar im dritten Jahrtausend wurzeln. Nun kam Hermanns' Arbeit mit der Yakzüchterkultur dazu: Er will die Jenissejer als Reste eines ehemaligen Yakzüchtervolkes in Zentralasien erkennen. Nach der Auffassung einiger Autoren hängen sie sprachlich (s. 115/16) mit den Tibetern zusammen. Wenn das stimmt, dann wäre die Verbreitung einer alten Viehzüchterkultur bis an den Nordrand Zentralasiens gesichert, und wir könnten die Jenissejer als deren weit nach Norden abgedrängte, im Wald untergegangene Reste ansprechen. Es dünkt uns jedoch viel wahrscheinlicher, daß sie einmal Schafzüchter waren, als daß sie Yakzüchter gewesen sein sollen; als solche wären sie dank ihrer größeren kulturellen Kraft wohl kaum in eine solche Zwangslage geraten, wie sie Kleintiernomaden dagegen häufiger begegnet (s. Arabien und Westsahara!).

Wenn diese Hypothese über die Jenissejer stimmt, dann ist von der über fast ganz Zentralasien verbreiteten, alten Schafzüchterkultur um 2000 bis zu ihrer Identifizierung mit dem jüngeren Shabarakh nur ein Schritt: die Verbreitungsgebiete und die Zeit decken sich ja so auffallend! (Menghin 1931, 80 f., 314 ff.) Und wenn Shabarakh = Alttibeter ist, dann ist auch der zeitliche Ansatz für die Entstehung der tibetischen Kultur ungefähr gesichert: Wir dürfen nicht über das dritte Jahrtausend zurück, wahrscheinlich noch nicht einmal über dessen zweite Hälfte (Bergman 1939, 29), weil die ältere Phase der Gobikultur, das ältere Shabarakh, selbst nach Aussage Menghins noch als reine Jägerkultur anzusprechen ist (1931, 196 f.). Diese Auffassung steht der Feststellung Hermanns', daß das Schaf in Iran-Turan gezüchtet wurde, nicht im Wege, weil die Zucht dort sehr viel früher einsetzte und das Schaf in viel früherer Zeit auch schon im Alten Orient heimisch war. — Im Gegenteil! Der relativ späte Ansatz der Schafzucht in Zentralasien dürfte sehr wohl mit den Angaben B. Laufers und C. G. Feilbergs (zit. Hermanns 47) übereinstimmen, die Filz- und Tibeterzelt mit Bahnen aus gewebter Wolle vom Alten Orient und aus Mittelasien herleiten wollen, beides also gleichfalls für nicht allzu frühe Zeit postulieren können.

Mag nun der spätere Teil der Gobikultur wirklich die alte Schafzüchterkultur sein oder nicht, so steht jedenfalls fest: Als alte Nachbarn Chinas haben die Tibeter am Aufbau der chinesischen Kultur zwar mitgewirkt, aber in einem bedeutend geringeren Ausmaß, als Hermanns annimmt (22 ff.), viel mehr in dem, das ihnen Eberhard (L I 319 f.) zuweist. Es ist nicht ganz verständlich, warum Hermanns mindestens einige der neolithischen Stationen in Kansu und Amdo, jener Stationen mit „Bemalter Ware" von oft überraschend hohen Qualitätszügen eines sicher recht beachtlichen handwerklichen Könnens, den Tibetern in dem bisher von uns gebrauchten Sinne zuweist (20 ff.), während er ihnen selbst doch an anderer Stelle eine sehr kümmerliche Ergologie und das Fehlen jedes eigentlichen Handwerks nachsagt (56, 79 ff.).

3. Die Rinderzucht

Diese Stationen führen uns zum nächsten Punkt, zu Hermanns' Rinderzüchterkultur, in der er die Grundlage des (nicht-kleinviehzüchterischen?) Nomadentums überhaupt sieht, von der er sagt, daß sie dessen wirtschaftliches, soziales, religiöses

und mythisches Bild geprägt habe (187). Es wächst ihr also durch Hermanns' Arbeit eine große Bedeutung zu, und sie wird in Zukunft in der Diskussion wahrscheinlich heftiger umkämpft sein, als das Reiternomadentum, das bisher im Vordergrund stand. Dieses Reiternomadentum ist auf eine relativ kleine Gruppe von Völkern beschränkt geblieben und hat räumlich erst spät über Eurasien hinausgegriffen, was die Lösung der mit ihm und seiner Genese verbundenen Probleme wesentlich erleichtert.

Das Rindernomadentum aber ist von Hermanns jetzt ebenso für Alt-China wie für den Alten Orient, für Alt-Europa wie für Alt-Indien, für Sibirien wie für Nord- und Ostafrika in Anspruch genommen worden, und zwar schon für eine so frühe Zeit, daß direkte Quellen — sieht man von archäologischen Befunden ab — über die ältesten Verhältnisse nur in seltenen Glücksfällen erwartet werden können. Hohes postuliertes Alter und Verbreitung fast über die ganze Osthemisphäre hinweg, erschweren die Beantwortung der mit dieser Kultur zusammenhängenden Fragen erheblich; aber vielleicht wird es möglich sein, einzelne Teilräume aufzuarbeiten und hier zunächst einmal Hypothese von gesichertem Ergebnis zu trennen. Wir selbst gestehen, daß uns die mit diesem Problemkreis verbundenen Erscheinungen nur in einem relativ kleinen Gebiet einigermaßen vertraut sind, in Innerasien, und wollen uns daher auf dieses beschränken, was nicht einzelne Seitenblicke auf andere Räume ausschließen soll.

Der Ansatzpunkt Hermanns' ist sein eigenes Arbeitsgebiet Amdo. Hier findet er die ersten Rindernomaden (mit Rind und Schaf) in gewissen Siedlungen und Gräberfeldern der Kansukultur, eines Zweiges der weitverbreiteten neolithischen Erscheinung *Yangshao,* deren absolute Zeitstellung und Dauer noch immer heftig umstritten sind. Sicher scheint nur, daß Yangshao in gewissen Teilen Honans, Shansis und Hopes um 1700 zu Ende ging und von der sog. *Lungshan*-Kultur mit schwarz- und graupolierter Ware abgelöst wurde.

Sicher scheint ebenso, daß es eine ältere neolithische Kultur in China gab, gekennzeichnet durch eine grobe graue Ware. Nach der Meinung fast aller Archäologen und vieler anderer Gelehrter brach Yangshao in diese von außen her ein und gewann offenbar sehr rasch eine weite Verbreitung, indem nämlich die Eindringenden da und dort ihnen zusagende Räume besiedelten, ähnlich wie die — auch relativ kurzlebige! — Glockenbecherkultur in Europa. Diesem Standpunkt scheint sich auch Hermanns mindestens teilweise anzuschließen (23, 258), wenn er sagt, daß diese Ware in Ostasien nicht selbständig entstanden sei, sondern eine Provinz des großen Kreises der Gefäßmalerei bildet. Diese rasche Ausbreitung und der relativ rasche Zerfall lassen den Zeitansatz Anderssons und Hermanns' (2500 für den Beginn von Yangshao in Ostasien) eher zu hoch, als zu niedrig erscheinen, trotz mancher nicht unbegründeten Bedenken Hermanns' (20 ff.) —, vor allem, wenn man noch berücksichtigt, daß in den meisten Teilen Chinas eine ausgesprochene Stratigraphie und eine innere Entwicklung der Yangshao-Formen fehlt, was bei einer endneolithischen Kultur kaum auffällt und nur einmal mehr die relativ kurze Zeitspanne dieser Erscheinung zeigt.

Amdo und Kansu bilden offenbar Ausnahmen; hier dauerten diese Erscheinungen viel länger und gingen sicher mit einer Reihe von an anderen Orten nach-

folgenden Kulturen noch zeitlich parallel, wie dies in Gebirgs- und Rückzugsräumen nicht ungewöhnlich ist.

Außer einigen mehr randlichen, kleinen Fundplätzen sind die der Kansu-Kultur die ersten bisher bekannten archäologischen Hinterlassenschaften des Menschen in diesem Raum, speziell am oberen Hoangho und in seinem Flußgebiet. Die Siedlungen liegen — wie die heutigen Bauerndörfer (265) — auf Terrassen am Fluß (15), die Gräberfelder etwas höher am Hang (15). Alle von Hermanns verzeichneten Stationen liegen, mit einer Ausnahme, im heutigen Ackerland, das nach Hermanns' Karte 3 jetzt teilweise von Chinesen bebaut wird. Nebeneinander findet sich in der Keramik dieser Siedlungen, teilweise getrennt, teilweise miteinander Matten-, Korbmuster-, Kammstrich-, graue und bunte Ware. Die ältesten Schichten sind neolithisch. Hermanns selbst hat eine neue Kultur aufgedeckt, die der Ziegelgräber, die er wegen der darin gefundenen Keramik für älter ansieht als die Yangshao-Kultur. Es handelt sich um teilweise mehrkammerige, aus Lehmziegeln mit Tonnendach gebaute Gräber, in denen jeweils mehrere Menschen liegen, wobei offensichtlich dem Mann Frauen oder Sklavinnen mitgegeben wurden. An Beigaben sind viele dem Haushalt und der Küche entstammende Dinge genannt. Die Gräber liegen in Nekropolen beieinander und sind geortet (17 ff.).

Diese Kultur spricht Hermanns als älteste, bisher bekannte frühneolithische Nomadenkultur im Amdo an, weil ein so ausgeprägter Totenkult nicht bei Bauern, sondern bei Hirtenkriegern existiere (19). Diese Nomadennekropolen sollen beweisen, daß hier seit dem Neolithikum Nomaden siedelten (19). Er spricht diese neolithischen Nomaden als Ahnen der Amdopa an (22 ff.), weil sie als Ch'iang nach chinesischer Tradition und nach ihren eigenen Angaben hier seit uralter Zeit siedeln und ihre Weidegründe haben (22). Er läßt aber — da die Chinesen „Tahsia" im Westen nennen und sich solche Ziegelgräber an der großen Verbindungsstraße von China nach Zentralasien befinden (23) —, die Möglichkeit offen, daß Tahsia = Tocharer, die Erbauer dieser Gräber gewesen sein könnten. Vielleicht ist ihm doch der schroffe Gegensatz zwischen der Ergologie der Amdopa (83 f.) und derjenigen, die diese Gräber verraten (16), zu groß gewesen, als daß er beides ohne weiteres zusammenbringen wollte.

Wir sagten schon, daß Hermanns außer diesen Ziegelgräberleuten auch andere, nämlich einen Teil der Kansu-Kultur-Leute (die er noch eher, als die Erbauer der Ziegelgräber mit Tahsia in Verbindung zu bringen geneigt ist — 23, 258) als Nomaden, Rindernomaden, anspricht. So z. B. die von Lohant'ang. Dies ist eine Station mit bemalter Ware, in der Schaf-, Rind- und Wildtierknochen gefunden wurden. Da nun Hermanns die verschiedene prozentuale Zusammensetzung der Knochen als Kriterium für Nomadentum, Bauerntum oder Jägertum ansieht, folgert er, daß diese Station aus einer Mischung von Jägern und Nomaden bestanden habe (16 ff.) Der Ort liegt heute im Ackerbaugebiet, aber Hermanns glaubt zu wissen, daß der Ackerbau hier in jener Zeit unbekannt war (16), wahrscheinlich weil kein urbar gemachtes Land zur Verfügung gestanden habe, wie er im Zusammenhang mit seiner Ziegelgräberkultur sagt (19). Besonders die Knochen veranlassen ihn, zu sagen, daß hier in Ost-Amdo und Süd-Kansu damals drei verschiedene Kulturen saßen: eine nomadische, eine bäuerliche und eine jägerische, die

sich alle drei miteinander mischten (19). Dabei sollen die Nomaden (Amdopa und evtl. Tocharer?) von den Bauern (Tocharer?) rasseverschieden gewesen sein (258).

Diese Darstellung Hermanns' kann uns nicht davon überzeugen, daß wir in den von ihm zitierten archäologischen Komplexen die Hinterlassenschaft von Nomaden vor uns haben. Welcher Archäologe wäre wohl bereit, ein so kompliziertes Gebäude wie Hermanns' Ziegelgräber als Produkt von Nomaden anzusprechen? Welche Nomaden geben den Toten Küchengeräte und Haushaltutensilien mit? Welche Nomaden verfügen über ausgesprochene Handwerker? Welche Nomaden wären in der Lage, ihre Toten allgemein von den Wanderlagern weg in ihre „Nekropolen" zu bringen? (Vgl. dazu II 48, 1; 70, 6!) Welcher Nomade sollte überhaupt auf den Gedanken einer Nekropole kommen, da er in seinem ganzen Leben nie in einer Polis gelebt hat und feste Häuser verabscheut (233)? Warum sollen gerade Nomaden ihre Toten in eine Stadt zusammenlegen, sie, deren Individualismus kaum einen größeren Zusammenschluß im täglichen Leben kennt, als die Aulgemeinschaft einiger Zelte, während Hermanns für die Bauern größere Einheiten und ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl doch selbst angibt (289)? Welcher Nomade sollte überhaupt auf den Gedanken eines Grab-Hauses kommen (das sind doch mindestens die Kammergräber, die deutlich diesseitsähnliche Vorstellungen vom Jenseits bezeugen, die also eine neue Wohnung bzw. die neue Wohnung des Toten darstellen sollen), da er in seinem ganzen Leben in keinem solchen Haus gewohnt hatte? Warum sollen nur Nomaden einen reichhaltigen Totenkult kennen?

Der Hinweis auf Maringers Arbeit (1942/45) an dieser Stelle ist in keiner Weise geeignet, diese These zu stützen, denn auch er *postuliert* nur das Aufkommen des blutigen Grabrituals bei den Hirten Zentralasiens, nachdem er an vielen Beispielen gezeigt hatte, daß ein solches Ritual nahezu weltweit verbreitet ist, auch in Amerika, das gewiß nicht nomaden-verdächtig ist. Schließlich gibt Maringer zu, daß es in Zentralasien selbst nicht greifbar sei, sondern erst in den durch Überschichtung von Bauern durch Hirtennomaden entstandenen Mischkulturen, a.a.O. 108 f. Will man zu diesem auch die Polynesier, Guarani, die amerikanischen Hochkulturen, Dahomey und andere weit abliegende, von Maringer zitierte Parallelen nehmen? Maringer selbst zeigt, daß verschiedene Ursachen zur Entstehung dieser Sitte geführt haben, und ist anscheinend besonders durch das Beispiel der Skythen zu seinem Postulat gekommen. Aber gerade für diese stellt sich heraus, daß sie in ihren Grabriten vornomadische Gebräuche ihres Landes weiterführen, vergröbert und monumentalisiert zwar, aber doch in den Wurzeln eindeutig un- bzw. vornomadisch (Han = čar 1951, 53; Diss.-Ms.). Dies ist allerdings nur ein Gegenargument für den, der bereit ist, die Hypothese von der Entstehung eines wirklichen Bauerntums nur aus zwei Wurzeln, der nomadischen und der rein getreide-bäuerlichen, beiseite zu lassen, denn der Anhänger der Mischkulturthese wird eben auf die ältere „nomadische" Komponente im Autochthonentum Südrußlands hinweisen. Das blutige Grabritual tritt uns außerdem in den chinesischen Berichten über die alten Tibeter nirgends entgegen, obwohl sie doch — auch nach Hermanns! — als die ältesten Nomaden überhaupt anzusprechen sind. Sie haben ein ganz anderes Totenritual: sie verbrennen ihre Toten und streuen die Asche in alle Winde (Eberhard, L I 27,5; R. Kap. Tibet). Diese Art, die Toten „beizusetzen", scheint uns viel mehr der Psyche

der Nomaden zu entsprechen, die ja selbst eigentlich nur in den vier Winden daheim sind, als „Nomadennekropolen"! Wäre dies nicht der Fall, vielleicht hätte sich in den letzten Jahrhunderten der heute übliche „Bestattungsbrauch" der zentralasiatischen Nomaden nicht so rasch verbreiten können. Man denkt gar nicht daran, die Toten zu „konservieren", sie in ein Haus zu bannen, und sei es noch so komfortabel eingerichtet! Wenn diese Sitte trotzdem zeitweise bei den zentralasiatischen Nomaden herrscht, so ist sie nicht nomadisch schlechthin, sondern Zeugnis einer ganz bestimmten historischen Entwicklung, eines ganz bestimmten Welt- und Menschenbildes, eben desjenigen *der* Kultur, die als erste in Zentralasien die Lebensform der Reiternomaden zum Siege gebracht hat und dadurch fähig war, ihren eigenen kulturellen Stempel dem ganzen Raum aufzudrücken. Davon später!

Wir sehen, diese Stütze für das neolithische Rindernomadentum im Amdo ist völlig unzureichend, geschweige denn ein Beweis. Wie aber steht es mit dem anderen Hauptargument, den Knochen? Hermanns selbst sagt mit Recht, daß enge Zusammenhänge zwischen der Zusammensetzung der Herden und der Beschaffenheit der Weiden bestehen (204), und daß auch heute — je nach dem Lebensraum im einzelnen — Unterschiede in der Größe der Viehherden bei Bauern existieren (268). So war es offenbar und natürlicherweise auch schon im Neolithikum. Es ist nicht ganz klar, warum 40 Rinderknochen in einer Siedlung wie Lohant'ang (16) gleich ein Beweis für Nomadentum sein müssen. Es ist zu bemerken (gerade im Zusammenhang mit Lohant'ang!), daß Hermanns zwar immer bei Nomaden, aber nur ganz gelegentlich auch bei Bauern damit rechnet, daß sie zur Jagd gehen oder gehen können. Indes zeigt ein Vergleich moderner Reise- und Forschungsberichte über Bauernvölker einerseits und Nomaden andererseits, daß das Verhältnis eher umgekehrt sein dürfte, daß die Jagd bei primitiven Bauern viel wichtiger ist, als bei ausgesprochenen Hirten. Auch von dieser Seite wird also die Jäger-Nomaden-Mischungsthese Hermanns' für diese Station nicht gestützt, eher ihr Gegenteil: ein primitives Bauerntum mit Viehzucht und Jagd!

Auch scheint uns die Wahl der Siedlungslage nicht gerade für Nomadentum zu sprechen: Im Tal fehlen meist die großen Weiden, die die Herden brauchen (29), die Tallage der Siedlungen spricht sehr für Bauern, u.U. mit Almwirtschaft. Das zeigen die heutigen Verhältnisse in demselben Gebiet deutlich: wieder siedeln Bauern im Tal, ziehen Nomaden „oben". Der Einwand Hermanns', es habe damals in den höher gelegenen Tälern noch keinen Ackerbau und noch kein urbar gemachtes Land gegeben, ist nicht stichhaltig; das erste läßt sich nicht beweisen, und das zweite haben wir schon oben erörtert: man mußte gar nicht erst „urbar" machen, das Tal war von Natur aus urbar und leicht zu bebauen. Vielleicht war damals sogar das Gebiet am Kukunor, wenn die Temperatur und das Wasser: Wärmeverhältnis günstiger war als heute (wie wir es oben angenommen hatten), ackerbaufähig.

Das Rindernomadentum der Ziegelgräberkultur und Lohant'angs verliert eine weitere Stütze dadurch, daß die Träger jener Kultur mit den Amdopa von heute ethnisch nicht gleichgesetzt werden können. Nicht nur der heutige wirtschaftliche und ergologische Befund spricht dagegen, sondern auch das, was uns die Chinesen

vor 2000 Jahren über die Ch'iang berichteten (Ch'iang in dem vorher genannten Sinne, wie ihn ja auch Hermanns eigentlich versteht), und das, was Eberhard (L. I, Tibeter) und wir selbst (Diss.-Ms.) über diese Kultur für noch ältere Zeit ermittelten. All das ist so grundlegend verschieden von dem, was uns in den alten Kulturen Amdos entgegentritt, daß sich eine ethnische Verbindung beider Kreise von vornherein verbietet. Hier zeigt sich wieder die Gefährlichkeit der „siedlungsarchäologischen Methode". Auch von dieser Seite aus wird ein altes Rindernomadentum im neolithischen Amdo nicht bestätigt. Damit haben sich aber alle Argumente Hermanns' für dieses frühe Rindernomadentum im Amdo als nicht stichhaltig erwiesen.

Daran ändert sich für Amdo auch nichts, wenn man den ganzen Yangshao-Komplex Chinas zusammennimmt und Lohant'ang und die Kansu-Gruppen überhaupt nur als einen Teil der ganzen Erscheinung ansieht, wie dies Hermanns später (130 ff., bes. 134) viel eindeutiger als am Anfang (4, 13 ff.) tut. Dann hat man zwar keine Tibeter mehr vor sich, wohl aber eine entwickelte neolithische Kultur von offenbar recht beachtlicher zivilisatorischer Höhe. Hermanns bezeichnet diese als eine Mischkultur, entstanden aus einem einheimischen bäuerlichen Substrat und einer Herrenschicht einwandernder Rindernomaden (130), die mit der Entstehung der chinesischen Kultur eng verbunden seien (130/31). Er führt dort eine Reihe von Kulturgütern auf, die mit dem Nomadentum hereingekommen seien, und in oder aus jener Mischkultur von den Chinesen übernommen wurden. Sie sprechen jedoch nicht direkt für Nomadentum. Im folgenden seien daher Hermanns' Indizien für diese Rindernomaden und für Nomadentum überhaupt überprüft.

Conrady sagt (1910, 501, zit. 127), daß im alten China Weidewirtschaft bekannt gewesen sei; Hermanns meint (aus anscheinend denselben Gründen) zuversichtlicher, daß in Nordchina ursprünglich der Ackerbau gering gewesen sei, daß demgegenüber Viehzucht (selbstverständlich Nomadentum!) dominierte, daß nur die Täler Ackerland, die weiten Bergländer aber ursprünglich Weiden gewesen seien (124). Das ist sicher in dieser Form übertrieben. Es lassen sich die Kämpfe um Weideland, die in Anyang bezeugt sind (125 ff.), und der Titel Mu nicht als Beweis für Nomadentum auffassen. Man sollte nicht vergessen, daß auch und gerade im Bauerntum, auch bei kleineren und besonders in mittleren Betrieben!, die Viehwirtschaft und der Viehbestand und — in entsprechenden Klimagebieten — der Weidegang und damit das Weideland eine ganz entscheidende Rolle spielen. Das Vieh ist weithin im Bauerntum der Stolz des Hofes, es gilt als Zeichen der „Blüte" des Besitzers, so wie das auch im alten China gewesen sein soll, wo man den Reichtum des Staates und der Menschen nach der Größe ihrer Viehherden beurteilte. Wir haben über diese Dinge an anderem Ort gehandelt und dort zu zeigen versucht, warum im stark auf Viehzucht hin orientierten Steppenbauerntum viel eher eine Kultur zu sehen ist, die den chinesischen Angaben entspricht, als im Nomadentum. Bei unserer Auffassung verliert das heute noch völlig ungeklärte Problem der vorhanzeitlichen Milchwirtschaft Chinas entschieden an Gewicht, doch scheinen uns die Argumente, die Hermanns (127/8) für ein solches anführt, wesentlich schwächer, als die, die Eberhard (L I 18, 2) dagegen nennt.

Die von Hermanns bei Chinesen festgestellte Nomadenspychologie (182), die sich

im umfangreichen Namenskatalog für die Haustierarten manifestiere, kann nicht als Argument für Nomadentum angenommen werden. Schließlich haben die Chinesen auch für das Pferd einen umfangreichen Namenskatalog. Wer aber wollte daraufhin behaupten, sie seien jemals Pferdenomaden oder auch nur passionierte Pferdezüchter gewesen! Doch kann man beileibe auch sonst nicht sagen, daß Bauern über keinen umfangreichen Tiernamenkatalog verfügen, man sehe nur unseren Bauern hierzulande aufs Maul! Der falsche Eindruck rührt hier nur davon her, daß bei uns diese ganz speziellen Namen und Bezeichnungen mundartlich sind und keinen Eingang in die Schriftsprache gefunden haben. Wer aber wollte andererseits, besonders in Anbetracht von Hermanns' Ausführungen in Kap. XIII!, behaupten, eine im Deutschen vielleicht einmal vorhanden gewesene Nomadenpsychologie habe sich in diesem Wortschatz an Tiernamen seit ihrem Verschwinden mehr als 1500 Jahre lang gehalten! Das ist doch wohl abwegig. Und ebenso ist es diese Annahme für China. Daß ein reicher Wortschatz für Haustierarten existiert, besagt doch nur, daß Chinas Bauern früher einmal, eben zu der Zeit, als es bei rel. kleiner Bevölkerungszahl noch keine oder fast keine Städte gab, und somit dem Einzelnen noch mehr Platz zur Verfügung stand, der der umfangreicheren Viehhaltung zugute kommen konnte, stärker zur Viehzucht hin tendierten, als dies heute der Fall ist.

Nicht besser dürfte es mit der Hirtenkriegermentalität bestellt sein, die die Wettspiele geschaffen haben soll (227 ff). In diesem Zusammenhang sollte man nicht übersehen, daß es solche Spiele auch bei reinen Hackbaunegern, Indianern, Eskimo u. a. Völkern gibt, denen sicher niemand eine Hirtenkriegermentalität zusprechen will. Spiele basieren auf ganz verschiedenen Voraussetzungen, und Jensen (1951) hat sicher recht mit seiner Feststellung, daß sie meist kultisch bedingt seien oder gewesen seien, auch wenn man daneben noch andere Gründe für ihre Entstehung annehmen möchte.

Hermanns — und schon Erkes — (173) sprechen die Hsia als Nomaden an. Während aber Erkes bei ihnen ursprünglich ein reines, matriarchales Bauerntum annimmt, von dem aus sie zum Vaterrecht und Nomadentum übergegangen seien, lehnt Hermanns dies ab und spricht sie als ursprüngliche Nomaden an (173 f.). Es läßt sich mit den Argumenten beider weder das eine, noch das andere beweisen. Wahrscheinlich waren sie vaterrechtlich, aber nicht Nomaden. Zwar scheint das Nomadentum zum Vaterrecht zu erziehen, fast zu zwingen, aber umgekehrt kann man nicht sagen, daß Vaterrecht nur bei Nomaden primär gegeben sei. Das zeigt wieder Amerika.

Was die Hsia betrifft, so widerspricht sich Hermanns: Er sagt, der Streitwagen sei keine Erfindung von Nomaden (82), und er setze eine entwickelte Dorfkultur oder gar Stadtkultur voraus — worin ihm nur zuzustimmen ist. Andererseits meint er, die Hsia seien als Hirtenvölker mit Pferd, Rind und Streitwagen nach China gekommen (173). Von Pferd und Rind wird noch die Rede sein. Aber: Streitwagen bei Nomaden? Das lehnt er doch selbst ab, wie wir sahen!

Ein weiterer Widerspruch scheint uns in Hermanns' Hirtenkrieger-Vorstellung zu stecken: er sagt, sie seien entstanden durch die Verbindung von Wagen und Pferd (200.) Hier erhebt sich wieder die Frage: woher kam ihnen denn der Wagen zu? Aber ganz abgesehen davon: Hermanns spricht die Ockergräberleute des neolithi-

schen Südrußland bereits als Hirtenkrieger an (200). Indes fehlt, soweit uns bekannt ist, für jene Zeit einstweilen noch jeder Beweis für Streitwagen und Pferdeanspann, auch in Südrußland. Verführt hat ihn zu dieser These wohl die Tatsache, daß die Ockergräberleute ein sehr ausgedehntes Totenritual hatten, was nach seiner Vorstellung (wie wir sahen, nicht zu Recht) als Beweis für Nomadentum zu gelten hat.

In der chinesischen Geschichte tauchen dann mit den Chou, die man teilweise als Türken, teilweise als Tibeter anspricht (24 f.), die aber weder das eine, noch das andere sind (Diss.-Ms.), nochmals „Nomaden" auf, die sich vor den (schafzüchtenden) Jung, den Ahnen der Ch'iang nach China hinein zurückziehen. Dies dürfte eine späte und nicht richtige chinesische Überlieferung sein. Ist schon die Flucht von Nomaden mit Pferden und Rindern vor Schafhirten höchst unwahrscheinlich (wo beide in historisch überschaubarer Zeit zusammentrafen, zogen die Schäfer immer den kürzeren!), so ist es fast noch unwahrscheinlicher, daß sie als flüchtender Nomadenstamm China, das damals doch schon ein recht ansehnliches Bauernreich darstellte, erobern konnten. Außerdem ist auch das ursprüngliche Nomadentum der Chou nicht sicher, vielmehr so gut wie unmöglich, trotz der Angaben der Chinesen. Die Chou waren bei ihrem Auftreten ein Volk oder Stammesverband auf der Wanderung, auf Landsuche. Da ist die Wirtschaft und Siedlung ganz selbstverständlich anders, solange man seßhaft ist. Das zeigen die antiken Berichte über die germanische Völkerwanderung deutlich genug besonders auch im weitgehenden Fehlen archäologischer Quellen aus dieser Zeit. Der Eindruck von Nomaden kann bei einer derartigen Situation vor allem dann sehr rasch entstehen, wenn man solche Gesellen später zu Nachbarn hat. Die Angaben der Chinesen sind in dieser Hinsicht für die Chou auch in den Einzelheiten nicht besonders vertrauenerweckend. Sie sagen, die Chou „wandten sich von den Sitten der Jung und Ti ab" (24) — als ob jemals Jung und Ti dieselben Sitten gehabt hätten! Größere Gegensätze als die zwischen den beiden lassen sich in der damaligen kulturellen Umwelt Nordchinas kaum denken, wenn das von uns entwickelte Bild (Diss.-Ms.) nicht völlig falsch ist. Die Chinesen wußten in der Spätzeit einfach selbst nicht mehr recht, wie Jung, Ti und Chou ursprünglich ausgesehen hatten, und sagten mit dem zitierten Wort ganz einfach, daß sie aus Barbaren zu Chinesen wurden. Und gleichfalls umschreibend berichten die Chinesen weiter, daß diese Völker festungsartige Städte bauten (24). Ein genügender Grund, die Chou der vordynastischen Zeit als Nomaden anzusprechen, ist nicht gegeben, vielmehr spricht fast alles, was wir über sie wissen, dagegen.

Dies waren die einzelnen Argumente, die Hermanns für das ursprüngliche Nomadentum der Yangshao-Leute beibrachte, und sonst für Nomadentum allgemein. Wir sahen, daß keines von ihnen einer wirklichen Kritik standhält und haben nun wohl das Recht, uns unsererseits zu überlegen, ob es eine Möglichkeit gibt, diese Fragen zu klären. Ist es vielleicht möglich, festzustellen, in welchem Rahmen das Rind nach China kam, was sonst mit ihm zusammen auftrat oder doch mindestens nach Meinung der Chinesen mit ihm in direktem Zusammenhang stand? Wenn diese Frage bejaht werden kann, haben wir Aussicht, ein Bild jener Kultur

entwickeln zu können, das uns auch erlauben wird, über die Frage: Nomadentum oder nicht? zu entscheiden. Dabei wird uns vielleicht die Tatsache helfen können, daß das Rind jetzt erstmals in China erscheint, ein Tier also, das sehr wohl geeignet ist und war, einer Kultur ein ganz bestimmtes Gepräge zu geben, das sich vielleicht wiedererkennen läßt.

Gibt es nun irgendwo Nachrichten, die das Rind in seiner frühen Entwicklung auf ostasiatischem Boden zeigen? Wir glauben diese Frage bejahen zu dürfen. Die chinesische Tradition enthält solches Material, und wir nehmen hier aus ihrer sicher unendlichen Fülle das heraus, was Eberhard in seiner Arbeit über die Lokalkulturen davon vorgelegt hat — es dürfte für unsere Zwecke allein schon einigermaßen genügen.

Franke hat gezeigt, daß die chinesischen Traditionen mit Vorsicht zu gebrauchen (I, 69 f.) und daß ihre Aussagen nur bedingt glaubwürdig seien. Indes glauben wir, daß sie bei vorsichtiger und kluger Methode der Erforschung sehr wohl auch einigermaßen eindeutige Aussagen zu machen vermögen. Eberhard scheint uns in seinen „Lokalkulturen" eine Methode entwickelt zu haben, die tatsächlich zusammengehörige Dinge als Einheit erkennen läßt, wenn er auch — wie Hermanns — der Vorstellung zum Opfer gefallen ist, daß darüberhinaus alles, was er an einem Ort bzw. in einem räumlich begrenzten Bezirk antrifft, demjenigen Volkstum zuzuschreiben sei, das er am betreffenden Ort als erstes in schriftlichen Quellen bezeugt findet (so z. B. L I 26, 1), worauf eine Reihe veränderungsbedürftiger Ergebnisse basiert.

Darüber haben wir an anderer Stelle ausführlich berichtet (Diss.-Ms.). Dort ist es uns — wie wir hoffen — gelungen, aus seiner Nordvölkerkultur, Tibeterkultur und Pa-Kultur (über diese später!) eine Reihe von Dingen herauszugliedern, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit dem alten Ariertum, und zwar in dessen ostiranischer Ausprägung, zuzuzählen sind. Dort haben wir auch bereits angedeutet, daß man eine weitere Reihe von Erscheinungen, die Eberhard darstellt, um das Rind gruppieren könne, so wie das, was wir dort herausgelöst hatten, sich unschwer um das Pferd ordnen ließ. Diesem Kreis um das Rind wollen wir also jetzt etwas nachgehen.

Das Rind wird allgemein als ein in West- oder Mittelasien gezüchtetes Haustier angesehen, und auch Eberhard sagt, die chinesische Tradition zeige, daß es im Grunde unchinesisch sei (L I 9, 1). Mit dem Rind hängt nun der Tradition nach eng der rindergestaltige Ch'ihyo zusammen, der Erfinder der Metallwaffen (Bronze) Hellebarde, Speer und Lanze (L I, 11, 1) der Brüder mit Kupferköpfen und Eisenstirnen besitzt (L I 11, 1, 3) sowie über Gesichtshelme (aus Metall?) verfügt, also Attribute, die an die späteren Metallhelme der Shang erinnern (L I 11, 3). Ch'ihyo ist Kriegsgott, er hat wie gesagt Rindergestalt und wird schon im zweiten Jahrtausend in die Ordosbronzen als Taot'ieh eingeschmolzen, und zwar als Bovide (L I 11, 6), nicht naturalistisch, sondern stark stilisiert, wie die übrigen Tiere auch, fast wie eine Maske. Als solche tritt er dann auch ganz offiziell auf, und seine Attribute sind dabei Pantherfell und Beil (Doppelaxt?) (L I 11, 1). Als Maske wirkt er apotropäisch (L I 11, 6). Gelegentlich ist auch er selbst, nicht seine Brüder, mit Kupferkopf und Eisenstirn versehen (L I 11, 1). Als rindergestal-

tiger Gott wird er nicht immer realistisch gedacht, sondern ist auch mit acht Beinen und anderen Abnormitäten ausgestattet (L I 11, 1). Als Bovide vollzieht er das Hörnerstoßen, das man ursprünglich wohl als richtigen Stierzweikampf, als Fruchtbarkeitsritual, ansehen muß, das aber später zu einem Zweikampf unter Verwendung von Stiermasken (Kopfmaske?) wird (L I 11, 7, 8). An der schreckerregenden Maske Ch'ihyos sind die großen leuchtenden Augen, für die Metallmaske charakteristisch, bezeichnend (L I 11, 6).

Ch'ihyo ist nicht nur durch seine Waffen mit dem Metall — in jener Zeit Kupfer und Bronze, die E i s e n stirn ist sicher spät! — verbunden, sondern von ihm stammen auch die Clans, Ku, Ti, Fan und Kunwu ab, herumziehende Handwerkerclans der Shangzeit, gleicherweise Töpfer wie Metallgießer (L I 11, 3; 13, 7), die ihrerseits mit dem Herrscherclan Sih der Hsia in Südwest-Shansi (L I 1, 7) und dem Clan Chi der Shangzeit (zu dem die genannten Clans gehören) (L I 13, 2—8) zusammenhängen. In dieser Umgebung treten auch die L I 1, 7 zitierten Heroen Shih ch'en (der böse Orion), Opo und T'ait'ai (Nachkomme des Orion) auf; T'ai-t'ais Ahn ist "Metallhimmel" (L I 13, 1) und gehört zu dem obengenannten Clan Chi (L I 13, 2); und Shi ch'en wird mit Tahsia belehnt; einem Ort im Zentrum dieser Gestirnsvorstellungen. Auch von hier aus läuft wieder eine Linie zum Orion, der uns in diesem Zusammenhang öfters begegnet.

Noch eine dritte Beziehung hat Ch'ihyo zum Metall: seine Frau, die Eule, Symbol der Nacht, ist das Tier der Schmiede und Schmelzer (L I 12, 9), sie wohnt an einem Berg mit Metall (L I 10, 1).

Wir sahen, daß Ch'ihyo außer mit dem Metall auch mit der Töpferei zusammenhängt. Die Clanangehörigen sind Töpfer und Schmelzer, Gießer und Schmiede in einem. Doch werden wir nicht annehmen dürfen, daß die Töpferei in ihrer Gesamtheit hierher bezogen werden dürfe, weil sie, wie archäologisch gesichert, in Ostasien viel älter ist, als das Rind. Aber die Vermutung liegt doch nahe, Chi'ihyos Clans hätten eine besonders „moderne" Art der Töpferei betrieben, vielleicht besonders fortschrittlich in der Herstellung, oder besonders „schön" in der Ausführung. Ist das Arbeiten mit der Scheibe gemeint? Ist die Bunte Keramik gemeint? Das läßt sich nicht entscheiden. Feststeht aber, daß diese Kulturelemente irgendwie zusammengehören und tatsächlich etwa gleichzeitig mit dem Rind in China belegt sind. Buntkeramik und Rind sind in China älter als Töpferscheibe und Metall. Das spricht gegen die hier zusammengenommene Reihe — aber vielleicht nur scheinbar. Hermanns sagt, daß die Bronzeformen auf Keramikform zurückgehen (17). Das spricht für die Verbindung von Töpfer- und Bronzegießerclans und: es scheint uns, als ob die Chinesen an ihrer Tradition festgehalten hätten, daß sie all diese Kulturgüter, eine besonders gute Keramik, vielleicht die Bunte Ware oder Drehscheibenware, Metall und Rind von einer einzigen Kultur, wenn auch zu verschiedenen Zeiten, übernommen haben.

Einer der Töpferclans heißt Ku = Trommel (L I 10, 1). Die einfache Trommel als Tonkörper ohne oder mit Fellbespannung (schon sanduhrförmig?) wird Yao zugeschrieben, der mit der Töpferei zu tun hat (L I 15, 1; 22,2) und sehr eng mit diesen Elementen verflochten ist (vgl. dazu die Register Eberhard L I und II) und zu dessen Zeit sich die hier aufgezeichneten Vorgänge ereignet haben sollen (L I 24,9). Die Trom-

mel hat ihrerseits Beziehungen zum Donner, der Donner ist Trommel (L I 10, 1) oder (später?) Metall (L I 10, 1; 14, 9) oder (noch später) Wagen (L I 11, 1). Mit dem Donner ist wieder die Eule verbunden (L I 10, 1), die uns schon begegnete. In Südwest-Shansi, einem Zentrum dieser Mythen, liegt der Salzsee (L I 11, 1, 5), der Donnersumpf (L I 10, 1), den die Eule und Ch'ihyo zum Erliegen brachten (L I 11, 1).

Die Trommel führt zum späteren Exorzisten, zu Fang hsiang, der solche Trommeln hatte, Tontrommeln, die damals in Shansi, Shensi, Ost-Tibet und Pa verbreitet waren (L I 24, 8, 9). Der Exorzist hatte eine Maske, die derjenigen Ch'ihyos gleicht, es war eine Metallmaske mit leuchtenden Augen (L I 16, 6, 7).

Wir sahen schon, daß in der Umgebung Yaos (L I 1, 7) Sterne mit diesem Komplex verbunden sind. Der Feuerstern (L I 2, 4, 5) hat enge Beziehungen zu Töpferei und Gießerei — und zum Weizen L I 2, 4, 5). Weizen, Weizenanbau, Weizenbier („Weizenwein"), zu dessen Herstellung Hefe verwendet wird (L I 4, 8) und die Opfer von Weizenmehlkuchen an den Festen des Jahres (L I 4, 1, 2, 3, 8; 2, 1) gehören hierher. Spätestens aus der Shangzeit ist der Weizen archäologisch bekannt (L I 4, 1), in jener Zeit hat auch der Feuerstern eine gewisse Bedeutung gehabt (L I 4, 8; 18, 5). Das Weizengebiet Chinas liegt im Nordwesten (L I 4, 1), es handelt sich in früher Zeit wahrscheinlich um Sommerweizen (L I 4, 1).

In den hier betrachteten Kreis spielt immer wieder ein alter Festkalender herein — wie Eberhard gezeigt hat, ein Vollmondkalender. Eberhard sagt auch (L I 2, 1), daß mit diesem schon einzelne der Feste, die später in China so wichtig wurden (Diss.-Ms.), oder doch gewisse Teile von ihnen (Weizenkuchen?) verbunden waren. Dies erinnert an die Tradition, wonach Huangti oder Yao von den Tahsia die Einteilung der Jahreszeiten, Monate und Tage, der Töne, Maße und Gewichte holte (Hermanns 130). Ebenso soll von dorther das Salz gekommen sein (Hermanns 130), das auch mit dem Rind verbunden erscheint (L I 3, 5; Franke I 65).

Mit dem Rind in engstem Zusammenhang steht ferner die Vorstellung von der Welt als Rind, vom rindergestaltigen Himmelsgott — er ähnelt sehr Ch'ihyo — in Nordost-China, an der Grenze Hope-Shantung (L I 9, 4), von den (später?) mit diesem Komplex verbundenen Rinderheroen mit Rinderköpfen (Yenti und Shennung L I 14, 1; 9, 9). Ebenso ist mit größter Wahrscheinlichkeit der alte Tiertanz mit Anfassen eines Schwanzes, der der ältesten Zeit zugeschrieben wird, und für Rind und Yak (oder Wildrind? s. L I, 22, 7) bekannt ist — später auch für das Pferd —, als altes Fruchtbarkeitsritual hierher zu zählen (L I 1, 6; 22, 7).

Es leuchtet ein, daß in einer Kultur, deren Denken so sehr auf das Rind bezogen war, daß selbst Welt und Gott zu Rindern wurden, dieses Tier eine bedeutende Rolle auch als Haustier gespielt haben muß.

Die Antwort auf die Frage, wie das Rind genutzt worden sei, geben uns die Mythen und Traditionen ganz von selbst damit, daß sie die Rinderheroen gleichzeitig als Wagenheroen ansprechen (L I, 4, 9; 9, 1, 3, 9; 10, 3). Der zweirädrige Wagen, vom Rind unter dem Joch gezogen, und vor allem als Transport- und Reisewagen verwendet, gehört hierher (L I 9, 1, 5). Das spricht die gleiche Lokalisierung (Südwest-Shansi und West-Shantung) und die Identifizierung der Heroen eindeutig aus. Das Rind spielte dann als Zugtier lange Zeit eine große Rolle: am kaiserlichen

Wagen, am Leichenwagen, am Bierwagen (Weinwagen), am Reisewagen und am Bauernwagen. Erst in nachchristlicher Zeit wird es verdrängt vom Pferd, das neben ihm als Zugtier von da an eine immer größere Bedeutung erhält (L I, 9, 1, 2, 9). Beim Bau des Wagens wurde oft Leder verwendet, und zwar Rinderleder (L I 9, 5, 9). Dem Rinderfell kam als Kleidung im Krieg eine große Bedeutung zu, wohl in Form von Leder (L I 9, 2; 6, 10). Auch das älteste Trommelfell für die Tontrommel stammte vom Rind (L I 29, 8). Es ist nicht sicher, ob das Leder schon in dieser frühen Zeit Verwendung fand, aber trotz der entgegenstehenden Angabe Eberhards (L I 6) möchten wir das annehmen (vgl. dazu Hermanns 18!).

Ein weiteres Kulturgut ist eng mit dem Rind verbunden: der Hornbogen, dessen Hornteile vorwiegend aus Rinderhorn hergestellt wurden (L I 9, 10; L II 79, 1, 3). Er ist spätestens in der Shangzeit vorhanden und wird verschiedenen Erfindern zugeschrieben, so besonders dem bösen I (L I 9, 10), der in der Hsiazeit gelebt haben soll und mit Kannibalismus und einer fremden, anscheinend südlichen Sittlichkeit — bzw. nach nordchinesischer Auffassung Unsittlichkeit — zu tun hat (L I 9, 12, 14, Zus.). Da er aber als I-Barbar ursprünglich wohl einen südlichen Bogen hatte, also keinen Hornbogen (L II 44, 1), dürfte dieser erst später mit den Mythen um diesen großen Schützen in Verbindung gebracht worden sein, und selbst ursprünglich einen nördlichen Heros gehabt haben, entsprechend der Verbreitung dieser Bogenart (L I 9, 10). Er ist mit großer Wahrscheinlichkeit in diesen Kreis einzubeziehen, da die Mythenzentren von Ch'ihyo, Wagen, Rind und Bogen sich decken, und die Bogenmythen mit keinem anderen Mythenkomplex zusammenfallen, der eindeutig nicht diesem Kreis angehört.

Das Gebiet, aus dem dieses Mythenmaterial stammt, ist einmal der Raum um das Hoangho-Knie bei Tunghuan, dem Schlüsselpunkt der Provinzen Shansi, Honan und Shensi. Insbesondere sind es die angrenzenden Teile der erstgenannten Provinzen. Dazu kommt ein zweites Gebiet im nördlichen Hope, an seiner Grenze gegen Nordwest-Shantung hin. Hier sind besonders die Rindermythen (L I 9, 4), die Bogenmythen (L I 9, 10) und die Wagenmythen lebendig (L I 9, 9). Ja, die Wagenmythe geht mit einem vom Norden eingewanderten Bevölkerungsteil bis nach Kiangsu herunter (L I 9, 8, 9).

Die häufig in Verbindung mit all dem genannte Hsia-Dynastie und einige ihrer Vorläufer (Shun z. B. L I 10, 1, Yü z. B. L I 11, 5; und Yao; vgl. dazu die im Register angegebenen Stellen bei Eberhard L I und II!) lassen am Alter dieser Erscheinungen auf chinesischem Boden keinen Zweifel, selbst wenn man der chinesischen Tradition sehr skeptisch gegenübersteht, zumal da auch die Archäologie diese Zeit für das erste Auftreten einer Reihe dieser Elemente in Ostasien bereits erarbeitet hat.

Hier wurde nur das genannt, was auch nach Eberhards Angaben als sicher zusammengehörig gelten darf (vgl. dazu bes. L I 9, 15; 10, 1!). Was sagen nun diese Zusammenhänge aus über die Kultur, deren Gefüge wir erkannt zu haben glauben? Zwar basiert die Zusammenfassung dieser Reihe allein auf dem von Eberhard vorgelegten Material, und es ist schwierig, selbst nach Herauslösung des Iranischen aus Eberhards Nordvölkerkultur, aus tibetischer und Pa-Kultur das, was bleibt, zu gliedern. Es ist unvermeidlich, daß vorläufig bei diesem Versuch noch manches

hypothetisch bleiben muß. Aber es erscheint uns lohnenswert, an Hand eines möglichst großen und umfassenden Materials unter Anwendung einer verfeinerten Methode diesen Versuch zu wiederholen. Wir stehen ja ganz am Anfang der Sichtung und Gliederung dieses Materials, und ganz am Beginn seiner kulturhistorischen Auswertung. Wahrscheinlich wird man einmal sehr viel sicherer und klarer die einzelnen Komponenten im Aufbau der altchinesischen Kultur sowie ihrer alten „Randkulturen" selbst herausarbeiten können, als dies Eberhard in seinen bahnbrechenden Arbeiten und uns in unseren Versuchen möglich war. Vielleicht wird man dann auch die einzelnen Phasen dieser Kulturen, die einzelnen Schübe auseinander halten können. Auch diese Arbeiten könnten nur von Sinologen geleistet werden, die — wie Eberhard — über fundierte ethnologische Kenntnisse verfügen.

Mit diesen Vorbehalten soll versucht werden, ein Bild der hier umschriebenen Kultur zu skizzieren, so wie es sich uns heute darbietet. Es wurde mit Hilfe der von Eberhard vorgeschlagenen (Z. f. E. 1940) und in seiner „Lokalkulturarbeit" angewandten Methode der „ethnologischen Reihe" gewonnen. Die hier genannten Einzelzüge darf man als Glieder einer solchen um das Rind gruppierten und mit diesem vielfach verknüpften großen „Reihe" (im Sinne Eberhards) auffassen. Sie enthält all das, was heute mit einiger Sicherheit jener Kultur zugeschrieben werden kann. Um einerseits ihren kulturellen Schwerpunkt, das Rind, ebenso, wie auch den Weg, auf dem sie erarbeitet wurde, die „Reihen-Methode", bereits in ihrem Namen anklingen zu lassen und um sie andererseits nicht von vorneherein mit irgendwelchen bereits vorhandenen, rassischen, ethnischen, linguistischen oder archäologischen Begriffen unnötig zu belasten, werden wir diese Kultur von nun an als „Rinder-Reihenkultur" bezeichnen.

In ihr spielt das Rind in der Religion, im Mythos und sicher auch in der Wirtschaft die größte Rolle. Rind, Rinderheros, Welt als Rind, als heiliges Tier, als Orakeltier (die Rinderknochenorakel in Alt-China [L I 2, 6] gehören sicher hierher), als Opfertier (174, L I, 1, 3) sprechen dies deutlich aus, ebenso der Rinderwagen, das Rind unter dem Joch u. a. m. Die Träger dieser Kultur besaßen den Hornbogen. Vielleicht war neben der Axt die Doppelaxt als religiöses Symbol bekannt. Sie hatten weiter den Weizen, der der Hirse gegenüber in dieser Umgebung dominiert. Wahrscheinlich kannten sie bereits Weizenbier (so Bishop 1933, 396) und Weizenmehlkuchen, diese vielleicht schon als Opfer. Sie müssen eine gute Töpferei besessen haben. Sie lebten in Clans, und es ist auffallend, wie stark nach Eberhards Darstellung das Clanwesen mit diesen Dingen verknüpft ist (z. B. L I 15!). Sie brachten offenbar in einer späteren Phase das Metall, sonst wäre die Verbindung Rinderheros = Metallheros nicht möglich, eine Verbindung, die wohl als eine der klarsten und eindeutigsten im ganzen Material Eberhards entgegentritt.

Dieser Heros begegnet nun als Maskenwesen, das einen Fruchtbarkeitszweikampf macht. Die Tänze mit „Anfassen des Schwanzes" müssen gleichfalls als Kulthandlungen in einem Fruchtbarkeitskult aufgefaßt werden, sie waren in alter Zeit vielleicht Maskentänze, teilweise Rindermaskentänze (L I 1, 6). Eberhard zeigt, daß eine Reihe von astronomischen Erscheinungen und astrologischen Praktiken, die besonders auf den Weizenanbau Bezug hatten, in diesen Kreis hineingehören. Es scheint, daß Saat- und Ernteopfer mit ihnen in Verbindung standen (L I 1, 6; 12, 7). All

diese Einzelzüge lassen deutlich den Kern der Religion erkennen: wir haben es mit Fruchtbarkeitsgöttern und -kult in einer eindeutig chthonischen Umgebung zu tun. Bei Eberhard klingt die besonders von der Wiener Schule und jetzt von Jensen (1948, 1951) herausgearbeitete Verbindung des chthonischen mit dem Lunaren deutlich — auch in dieser Rinderreihenkultur — an. Das zeigt u. a. ihre Verbindung mit dem Vollmondkalender, der sich hier völlig zwanglos einfügt. Noch eine Bemerkung könnte man darüberhinaus für die — wenn auch nicht mehr ganz primäre — Zusammengehörigkeit unserer Kultur mit der von Jensens Dema-Religion anführen: Ch'ihyo und K'uafu, eine Art Parallelerscheinung zu jenem, werden nach dem Tod zu Bäumen und Wäldern (L I 20, 2).

Diese Religion weist sich nach der chinesischen Tradition deutlich als solarfeindlich aus. K'uafu verfolgt die Sonne und wird von ihr ausgedörrt und getötet (L I 20, 1). Ch'ihyo kämpft gegen die Dürre und erliegt (L I 11, 1). Das ist sicher die ältere Version (dagegen 11, 1 etwas später!). Feilien ist offenbar Regenwindgott (L I 21, 3). Alle drei haben irgendwie mit Jade zu tun (L I 20, 2), haben als Feinde Dürre, Wind und Sonne, letztlich eben diese selbst als Hauptfeind, repräsentiert gelegentlich durch deutlich solare Gestalten wie Huangti, Yüwang, Hsienyüan und evtl. Yinglung (L I 11, 1, 2, 5). Alle drei fallen schließlich dem Solaren zum Opfer, unterliegen ihm. So auch Ch'ihyos Frau, die Eule, der Nachtvogel, die Feindin des Donnerwagens (L I 20, 1, 3; 11, 1; 12, 9; 10, 1).

Ch'ihyo und seine Umgebung kämpfen zu Fuß (L I 11, 1), es sind gute Läufer (Winde? L I 20, 3).Vom Pferd ist in diesem Rahmen überhaupt nirgends die Rede. Und trotzdem wird dieser Fruchtbarkeits- und Rindergott zum Kriegsgott, wahrscheinlich wegen seiner Metallwaffen und -rüstung.

Das Metall tritt offenbar in China zuerst in Form von Waffen auf (L I 11, 3; 12, 9), erst später auch in anderer Verwendung. Es ist anscheinend lange Jahrhunderte in der Hand der führenden Klasse geblieben. Das zeigt doch deutlich: hier trafen in Sippen gegliederte Krieger mit Metallwaffen als Eindringlinge in China ein; nach alter Tradition siedelten sie in Shensi, Shansi, Hope, Honan und Nordwest-Shantung, also in einem strukturell und klimatisch überall ähnlichen Gebiet, das zudem auch nahezu überall denselben Lößboden aufweist. Es ist heute Ackerland, war damals vielleicht vorwiegend Waldsteppe, die den größten Teil des Raumes umfaßte, die Ebenen und die niedriger gelegenen Teile der Bergländer.

Die Zeit dieses Einbruches muß der Beginn der Metallzeit in China sein. Indes sahen wir, daß das Metall erst mit einem späteren Schub aus einem Raum ungefähr gleicher Kultur gekommen sein kann, und daß die Berührung bereits in der späten Steinzeit begonnen haben muß — so nach der Überlieferung, die wir eben zusammenfaßten.

Es ist wohl unmöglich, angesichts dieser Reihe nicht an die spätneolithischen Kulturen Chinas, Yangshao und Lungshan, zu denken. Sie liegen beide am Ende der Steinzeit und scheinen in verschiedenen Gebieten in die Metallzeit hereinzuführen. Sie hatten beide eine aller früheren gegenüber sehr auffallende und wesentlich bessere Keramik. Das Rind ist in dieser Kultur erstmals da, und wohl ebenso der Weizen. Der Wagen wird für die Hsiazeit allgemein als vorhanden angenommen. Handwerker müssen wir in Anbetracht der entwickelten Töpferei auf jeden

Fall annehmen. Sippenverfassung geben uns die Chinesen für die Hsiazeit an. Auffällig ist nur, daß u. W. in jenen Kulturen bisher keine Rinderdarstellungen gefunden wurden. Sonst aber kann man ohne Übertreibung sagen, daß sich die auf so verschiedene Weise erschlossenen Kulturen überraschend gut decken. Freilich, bewiesen ist ihre Identität noch nicht, vor allem, weil sich die Areale beider — Yangshao und Lungshan einerseits, Rinderreihenkultur andererseits — nur teilweise decken. Dies liegt z. T. daran, daß das Traditionsgut der nicht altchinesischen Gebiete nur recht lückenhaft bekannt ist. So haben wir bisher für Kansu-Amdo und für Jehol die entsprechenden Traditionen noch nicht klar genug in der Hand. Es scheint aber, daß das bäuerliche Element, das wir a.a.O. für unsere Chingan- und Südost-Gruppe erarbeiten konnten, hier in der endneolithischen Kultur von Yangshao-Charakter in Jehol basiere. Zum anderen scheinen der Identifizierung Yangshao und Lungshan = Rinderreihenkultur die anthropologischen Ergebnisse zu widersprechen (v. Eickstedt 1944, 88), wenn auch dabei zu berücksichtigen ist, daß bisher offenbar nur wenige Skelette gründlich untersucht sind, und daß selbstverständlich nur ein — wahrscheinlich relativ geringer — Teil der Menschen, die diese Kulturen trugen, nicht siniden Blutes war.

Trotzdem wird man zugeben müssen, daß selbst bei kritischer Beurteilung möglichst vieler Faktoren die Richtigkeit der von uns vorgeschlagenen Identifizierung sehr viel wahrscheinlicher ist, als ihre Unrichtigkeit. Das zeigen noch einige Tatsachen: Yangshao mit seiner Buntkeramik wird von den Archäologen — wie schon gesagt — so gut wie einstimmig — außer Andersson! — mit dem Alten Orient in Verbindung gebracht und als ein Teil der großen Gefäßmalereikultur angesehen. Noch vor zwei Jahrzehnten konnte diese Auffassung als gewagt erscheinen, heute ist sie es nicht mehr: auf der einen Seite treffen wir Buntkeramik vom Gelben Meer bis nach Kaschgar, zwar nur in weit auseinanderliegenden Fundplätzen quer durch Ost- und Zentralasien, aber doch als einen zeitlich und sachlich zusammengehörigen Komplex. Auf der anderen Seite geht ein Streifen von Buntkeramik von Syrien bezw. Obermesopotamien und Iran über Anau, Chwarizm (Hančar 1951, 57 ff.) bis Ferghana (Bergman 1939, 34). Die Lücke zwischen beiden Teilstücken, dem West- und Mittelasiatischen und dem zentral- und ostasiatischen, ist nicht mehr größer, als die zwischen den einzelnen Teilstücken sonst, und der Zusammenhang beider damit so gut wie sicher. Dabei muß noch berücksichtigt werden, daß das Gebiet, das aus physiogeographischen Gründen archäologisch sich einmal als ganz besonders ergiebig erweisen wird, der Tienshan-Raum, heute in dieser Hinsicht noch völlig oder fast völlig unbekannt ist.

Schwieriger sind solche Zusammenhänge vorläufig — trotz der Arbeit R. v. Heine-Gelderns (1950) — für die Lungshankultur zu erbringen. Auch wenn anscheinend Elemente dieser Kultur inzwischen nicht nur in Nordost-China, sondern auch in Shansi, Kansu und Szetshuan gefunden wurden (1950, 61), so klafft doch zwischen Kansu und Südwest-Turan noch eine sehr weite Lücke, die vorläufig offen bleiben muß.

Von unserer Rinderreihe sind zwei Elemente gleichfalls sicher im Westen daheim: Rind und Weizen. Daran kann seit langem kein Zweifel mehr sein, und für das Rind hat dies erst jetzt Hermanns wieder bestätigt (158). Auch hierin stimmen

unsere beiden Kulturen, das Endneolithikum Chinas und die „Rinderreihe" überein: Beide zeigen das Rind und den Weizen als Import nach Ost-Asien.

Diese Erscheinung der Rinderreihenkultur hat offenbar sehr stark in Leben und Kultur der alten „Chinesen" eingegriffen und beide sehr nachhaltig beeinflußt. Wäre es nicht merkwürdig, wenn die Chinesen dafür keinen Namen überliefert hätten? Wir meinen: ja, und denken, daß ein solcher mindestens für Teile dieser Erscheinung wirklich existiert in dem Begriff *Tahsia*. Auch Hermanns bringt ihn damit zusammen (134) und lokalisiert Tahsia in Mittelkansu und von hier aus südwärts bis zum Minshan, also den oberen Hoangho und das Taoho-Tal einbeziehend. Darin hat er sicher recht, und es ist nur merkwürdig, daß die Menge der gerade auch hier auftretenden geographischen Namen auf Hsia — sie sprechen nebenbei in ihrer Konstanz für ein seßhaftes Element in diesem Gebiet seit dieser Zeit! — nicht schon lange in diesem Zusammenhang aufgefallen ist (vgl. dazu Hermanns 133 f.). Viel Scharfsinn ist auf die Lösung der Frage „Tahsia" verwandt worden. Hermanns führt die Meinung von Haloun und Franke vor (130 ff.). Haloun erklärt Tahsia als „Groß-Hsia" und bringt es direkt mit einigen kleineren Gebieten im mittleren Nord-China zusammen (Südwest-Shansi, Nord-Honan, Ost- und Südost-Shensi), Gebieten der alten Hsia-Herrschaft. Damit hat er sicher recht. Aber auch Franke hat recht, wenn er glaubt, es sei damit ein Gebiet im Westen von Shansi, Shensi und Honan gemeint, und selbst, wenn er es mit dem Tarimbecken zusammenbringt. Und Hermanns' Meinung haben wir schon oben als zutreffend bezeichnet. Die Schwierigkeiten und Widersprüche der Tradition und der bisherigen Arbeiten lösen sich nämlich fast von selbst, wenn man Tahsia = Buntkeramik setzt. Man vergleiche die von Haloun herausgearbeiteten Bezirke „Tahsia" mit einer Verbreitungskarte der Yangshao-Fundstätten in den entsprechenden Gebieten! Man vergleiche das Vorkommen von Hsia-Namen und Yangshao-Fundstätten! Man vergleiche die alten Traditionen über Tahsia im Westen mit dem Areal der Yangshao-Kultur! Obwohl wir erst am Anfang der Erforschung dieser Dinge stehen, kann man sagen, daß sich die jeweiligen Areale recht gut decken.

Und dazu kommt nun unsere „Rinderreihenkultur". Auch sie hat ein ganz entschiedenes Zentrum im Gebiet von Halouns Tahsia der Honangruppe innerhalb der Yangshao-Kultur. Doch auch in Außenbezirken scheint sich trotz den ungünstigen Forschungsbedingungen da und dort eine Übereinstimmung zu finden: so ist ein Kultplatz eines der Heroen dieser Reihe (Ta ch'en) in Ch'aono (L I, 1, 7a) an einem Platz, wo sich ein starkes Yangshao-Zentrum befindet (Mach'ang und Panshan). Aber die zahlreichen Hsia-Daten und -Anspielungen unserer Reihe zeigen den Zusammenhang von Rinderreihenkultur und Tahsia weit über solche Einzelheiten hinaus sehr deutlich. Unter Berücksichtigung des derzeitigen Forschungsstandes könnte die Übereinstimmung zwischen den von der Wissenschaft bisher angesprochenen Gebieten für Tahsia und der Verbreitung der Yangshao-Kultur kaum deutlicher für die Identität beider Kulturen mit unserer Rinderreihenkultur sprechen — wenigstens im Westen. Die Lungshankultur hat, wie wir oben zeigten, in ihrem Verbreitungsbereich ebenfalls sehr deutliche Rinderreihenkultur-Traditionen, doch nichts spricht dort anscheinend für Hsia und Tahsia. Aber vielleicht wird sich auch hier einmal ein entsprechender Name finden. Zunächst freilich muß

zugegeben werden, daß die Stellung und Bedeutung von Lungshan, wenn die Thesen R. v. Heine-Gelderns (1950) zu Recht bestehen, noch sehr unklar zwischen Hsia und Shang schwebt.

Offensichtlich hat auch Hermanns diese Zusammenhänge erkannt, aber er ist vor ihrer Anerkennung zurückgeschreckt, weil er der jungen chinesischen Tradition zu viel Glauben schenkte in Dingen, die sich auf die älteste Zeit beziehen (21 f). Die einfache Angabe: „das und das stammt von Kaiser X" ist allein nicht aussagefähig und muß angesichts der früh entwickelten Vorliebe der Chinesen für das Altertum mit größter Skepsis aufgenommen werden. So z. B. das, was die Chinesen in dieser Hinsicht über Pferd und Pferdewagen sagen. Das ist sicher falsch. Die Hsia-Dynastie kannte noch kein Pferd, erst ihre Gegner, die Shang hatten es (vgl. 21 f., 125, 174) — und sehr zum Leidwesen der Hsia sogar! Das Metall (20 f.) kam auch erst während der Hsiazeit auf, es muß vor den Shang da sein, wenn unsere Rinderreihe zu Recht besteht, ist also etwas älter als das Pferd, und kann als fertiges Kulturgut, in der Hand guter Handwerker, von außen herein, hatte also hier überhaupt keine frühe Entwicklung, keine lange Anlaufzeit, wie Hermanns sie postuliert (21). Dies hat ihm die Gleichsetzung Hsia = Yangshao so erschwert. Der Rinderwagen wird den Urkaisern zugeschrieben. Das mag stimmen, denn er kam im Rahmen der „Rinderreihenkultur" herein, die offenbar China vor Hsia beeinflußt hat. Eberhard zeigt, daß die Urkaiser Yao, Shun und Yü mit diesen Elementen ebenso zusammenhängen, wie Hsia selbst — bis kurz vor das Auftreten der Shang. Dieser Kulturstrom war vermutlich nicht immer gleich stark — das wäre ja fast ein Wunder —, vielmehr wurden Zeiten der Invasion von solchen eines gewissen Gleichgewichtszustands und der Assimilierung und Integration offenbar mehrmals abgelöst.

Eine übertriebene Traditionsgläubigkeit Hermanns' bricht auch sonst gelegentlich durch. Er spricht z. B. Yü als Ch'iang des Westens an (23), wie die späteren Chinesen, obwohl er weiß (8, 22), daß der Begriff Ch'iang erst lange nach der Zeit des Yü aufkam, daß diese Angabe also einer späteren Konstruktion entspringen muß. Yü kann auch niemals ein Amdopa gewesen sein, weil diese — und mit ihnen alle Nomaden — noch nie Interesse gehabt haben an Dingen, die Yü getan haben soll. Hier hat v. Richthofen — lange vor der Entdeckung von Yangsho! — sicher sehr viel richtiger gesehen, als er ihn mit zentralasiatischen Oasenbauern in Verbindung brachte (1877, 341 ff.). Yü ist Vater des Gründers von Hsia, steht also auch dem Namen nach mit Tahsia in Verbindung und stammt von Minshan (L I, 29, 3; 34, 3; L. II 71, 5), also von der Südgrenze des bekannten Yangshao-Bereiches, gleichzeitig einem seiner Schwerpunkte (siehe Hermanns' Karte 3!). Er kann in dieser Umgebung kein Tibeter sein und kein tahsia-tibetisches Mischreich aufrichten, erst recht kein tahsia-tibetisch-türkisches, denn Türken gibt es in jener Zeit im Süden der Gobi noch nicht, mindestens nicht kulturell (Diss.-Ms.). Von einer Machtergreifung der Amdopa in China in der Gestalt des Yü und der Hsia kann natürlich keine Rede sein (vgl. 23 f.).

Wir haben gezeigt, daß unsere „Rinderreihe" mit Tahsia zusammenhängt; an dieser Identifizierung ist auf Grund des Mythenmaterials und der Namen nicht zu

zweifeln. Dagegen ist zuzugeben, daß die Gleichsetzung Rinderreihenkultur = chinesisches Spätneolithikum noch nicht völlig gesichert ist, vor allem der teilweise verschiedenen Verbreitungsgebiete wegen. Nun ist hier noch ein Gebiet in diesem Zusammenhang anzuführen, das heute noch gegen unsere Identifizierung spricht: Pa (vgl. dazu Hermanns 25).

Wenn man Eberhards Pa-Kultur nach seiner Nordvölkerkultur und tibetischen Kultur durcharbeitet, wird man den Verdacht nicht los, daß eine Anzahl von Elementen der Rinderreihe auch hier greifbar ist: Yü hat hier ein Mythenzentrum (z. B. L I, 29, 5; 31, 1; 33, 34, 3; L II 46, 2; 71, 1, 5, Zus.), dann gibt es einige Jademythen, das Jademädchen (L I 33, 7), der Jade hat überhaupt eine gewisse Bedeutung (L I 24, 8). Dazu kommen Salzbrunnenmythen (L I 31, 1, 2; 33, 8, 9), eine Salzbrunnengöttin, die mit dem Jademädchen verbunden ist (L I 33, 6, 7) und vor allem Rindermythen, die ihre Entsprechung im Norden haben: es gibt rinder- (auch nashorn- L I 29, 7) gestaltige Flußgötter (L I 29; 37, 3), teilweise als „Steinrinder" (L I, 28, 1; 33, 12; 36, 3) gedacht und dargestellt („Megalithen", um dieses vieldeutige Wort zu gebrauchen), Baumgötter in Rindergestalt (L I 33, 4), Stierkampforakel (L I 33, 3, 5), Mondkalender (L I 30, 8).

Mag auch der letztere aus mittel- und südchinesischen Verhältnissen abzuleiten sein (L I 29, 4), so ist es doch bei den übrigen Dingen anders. Für sie gibt es in Mittel- und Süd-China sonst keine Entsprechungen. Zudem spricht die Form der Mythen und ihrer Einzelgestalten klar für eine Verbindung zum Norden, zur Rinderreihe. Nach Eberhards Darstellung kommt man zu der Überzeugung, daß der Verbindungsweg dieser nördlichen Elemente nach Pa im Westen, über oder um den Minshan herum geführt haben muß, denn das Verbreitungsgebiet gerade dieser Traditionen liegt in Nordwest-Szetshuan, in Shu und West-Pa. Als Verbindungsweg kommt dann eigentlich allein der Weg Hoangho- und Taoho-aufwärts in Frage, zumal da von hier aus der Weg nach Pa über relativ leichte Pässe nach Süden führt.

Vergessen wir nun nicht, daß gerade im Gebiet des oberen Hoangho und Taoho, an der Grenze Kansu-Amdo, einige der größten und bedeutendsten Yangshao-Stationen liegen, daß die Kansu-Kultur nach Andersson (zit. 20 f.) früher einsetzte und länger dauerte, als die Honan- und Shansi-Gruppe! Ist es da nicht wahrscheinlich, daß diese Kultur — in dem hier nordsüdlich verlaufenden Steppengebirgsstreifen war das ziemlich leicht! — auch nach Süden hin ausstrahlte?

Wir haben (Diss.-Ms.) gesehen, daß später, mindestens seit und im Zusammenhang mit den Wanderungen und Wirren zu Beginn der Chouzeit auch andere, ostiranische Elemente diesen Weg fanden, daß er also damals bekannt gewesen sein muß — warum nicht auch schon ein paar hundert Jahre früher? Deuten nicht auch die Lungshanfunde in Szetshuan in diese Richtung, auf diesen Wanderweg, zumal da andere Funde dieser Kultur eben wieder aus Shensi und Kansu vorliegen (R. v. Heine-Geldern 1950, 161)? Wenn unsere Identifizierung chinesisches Spätneolithikum = Rinderreihenkultur stimmt, müßten eigentlich in Pa Stationen von Yangshao-Charakter aufgedeckt werden können. Bisher ist dies u. W. nicht gelungen. Das kann eine Fundlücke sein. Sollte es so bleiben, so müßte dies ein sehr ernst zu nehmendes Argument gegen unsere Gleichsetzung sein. Sollte dagegen

diese Lücke geschlossen werden, etwa durch Stationen im Flußgebiet des oberen und mittleren Minho und Pailungchiang, so würde dies eine wesentliche Stütze unserer Identifizierung Yangshao = Tahsia bedeuten, die der Richtigkeit dieser Gleichsetzung den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit verliehe.[2])

Wenn aus dem iranisch-turanischen Raum Menschen nach China kamen, — daß es nicht nur eine Wanderung von Kulturgütern war, zeigt die Tradition ebenso wie die Archäologie —, welchen Weg nahmen sie?

Die Archäologie hat in den letzten Jahren gezeigt, daß bereits im beginnenden dritten Jahrtausend (Hančar, 1951, 57), eine stark vom Süden abhängige Anauähnliche Kultur in Chwarizm existiert. Das ist der Weg den Oxus abwärts. Er führt in eine Sackgasse, denn das Gebiet rundum ist Halbwüste und Halbsteppe und war auch in jener Zeit nicht viel fruchtbarer als heute. Der andere Weg, der nach China, kann nur am Ostrand Turans entlang nach Norden geführt haben, und dann im Raum Tienshan nach Osten. Ein anderer Weg vom Alten Orient nach China durch Zentralasien existiert und existierte gar nicht für die Wanderung eines größeren Volkskörpers („größer" soll natürlich nicht die Vorstellung einer riesigen Zahl geschlossen Wandernder vermitteln, aber wir werden doch nicht sehr fehl gehen, wenn wir an viele Tausende denken, die im Laufe von Generationen nach und nach in den Osten durchsickerten). Auch in dieser frühen Zeit müssen wir die Wanderung dieser — wohl turaniden? — Menschen um den Tienshan herum annehmen, ihr nachträgliches, von Osten her erfolgtes Eindringen in das Tarimbecken, — und zwar aus denselben Gründen, die wir für eine spätere Wanderung herausarbeiten konnten (Diss.-Ms.). Auch sonst hat diese frühere jener späteren Wanderung offenbar in den meisten Zügen entsprochen. Wenn auch nicht bestritten werden soll, daß damals, in oder zu Ende des dritten Jahrtausends und am Beginn des zweiten das Klima vielleicht etwas feuchter gewesen sein kann, als bei der späteren, iranischen Wanderung, so sind doch zu allen Zeiten die Wanderwege in Zentralasien von der Natur klar und eindeutig vorgezeichnet gewesen.

Dieser Wanderweg zeigt aber auch besonders durch die Inbesitznahme des Tarimbeckens, welche W i r t s c h a f t die hier betrachteten Völker hatten, die wir jetzt nach allen bisher genannten Übereinstimmungen als einer im Grunde einheitlichen Kultur zugehörig ansprechen wollen: Yangshao/Lungshan = Rinderreihenleute. Sie müssen ein bereits voll entwickeltes Bauerntum, und zwar ein Oasenbauerntum mit Bewässerungswirtschaft gehabt haben, so wie es s. Zt. bereits F. von Richthofen (1877, 341 ff.) postuliert hatte. In dieser Form zeigt es sich bereits als ein Ableger des altorientalischen Bauerntums des 4. Jahrtausends, das ja nach Moortgats Angabe bereits damals Bewässerungswirtschaft kannte (1950, 217).

Mit der altorientalischen Provenienz dieser Kultur ist ganz von selbst eine Anzahl Einzelzüge in unserer Rinderreihe erklärt: Das heilige Rind, das Rind als hauptsächlichstes Opfertier (174), die chthonischen Gottheiten, die Fruchtbarkeitsrituale, die Masken, der Mond, die Astronomie, die Axt und vielleicht auch die Doppelaxt, die Feste und ein Teil ihrer Bräuche, die große Bedeutung der Cerealien in der Ernährung (speziell der Weizen und das Weizenbier), der Wagen und das Rind davor, und die Bronze. Vielleicht kam damals auch schon der Furchen-

stock nach China als ein beachtliches und sicher sehr wichtiges neues Hilfsmittel beim Ackerbau. (So Kothe 1948 und Bishop 1933, 39.) Allerdings ist es nicht die sumerische Hochkultur, die sich hier zeigt, sondern erst deren Vorläufer, eine vielleicht Tell-Halaf- oder el Obed-ähnliche Dorfkultur, deren geistige Struktur noch weitgehend auf der von Jensen herausgearbeiteten Kultur beruht haben dürfte (Jensen 1951). Damit scheint dann auch die kulturgeschichtliche Stellung von Yao, Shun Kun (L II 71, 5, 6) und Yü — mindestens eines großen Teils der Mythen um diese komplexen Gestalten! — einigermaßen sicher: sie gehörten als Wasserregulierer und hervorragende Töpfer in diesen Rahmen herein. Sicher hierher zu zählen sind auch die von Hermanns aufgedeckten Lehmziegelgräber mit Tonnengewölbe. Der Gedanke, Lehmziegel zu formen und als einzigen Baustoff zu verwenden, ist ebenso wie der, aus solchen Ziegeln Gewölbe zu errichten, sicher nicht mehrmals unabhängig voneinander gedacht und in die Wirklichkeit umgesetzt worden. Im Alten Orient ist der Lehmziegelbau älter als hier, und sehr viel weiter verbreitet. Das spricht klar für die Abhängigkeit des chinesischen vom altorientalischen, besonders in der hier betrachteten kulturellen Umgebung (über Stampflehm und Lehmziegel in ihren zeitlichen Ansätzen s. A. Moortgart, 1950, 215).

Alles, was wir bisher gesehen haben, spricht ganz eindeutig von Bauerntum und fester Siedlung der Einwanderer; auch das Handwerk, das sowohl archäologisch wie ethnologisch erschlossen werden konnte, die schöne Keramik, die große Bedeutung der Salzmythen (s. dazu Bishop 1944, 479 f.) und Donnermythen (L II, 62, 2) und das Vorhandensein starker Sippenverbände sprechen dafür. Hermanns hat gezeigt, daß die Amdo-Nomaden nur die Großfamilie kennen, nicht eigentlich den Sippenverband (50 f., 229 ff.), und es ist auch bei den übrigen Nomaden Zentralasiens so, wenn man vom Adel absieht, der feudal und schon daher stärker sippengebunden ist (vgl. Vladimirtsov 1948, Kap. 1, II). Die Chinesen haben ihr Clansystem anscheinend von dieser Kultur hergeleitet, und sie könnten damit wohl recht haben. Wenn man z. B. die vielen Clans betrachtet, die bei Eberhard mit diesem Komplex verbunden sind (z. B. Reihe 15), wird man dies zugeben müssen. Allerdings wird hier kein Bauerntum vom Typ des heutigen nordchinesischen, oder gar von dem der Waldländer im Süden und Westen der Alten Welt greifbar, sondern ein Steppenbauerntum, dessen Voraussetzungen und Möglichkeiten sich von denen der ebengenannten unterscheiden. Vor allem hebt es sich durch eine freiere Stellung zum Boden und eine starke Viehzucht ab. Dies ist in Steppenräumen vom Typ der meisten innerasiatischen Steppen nur selbstverständlich (Steppenbauern auch bei H. v. Wissmann 1946, 321, 323 f., 449).

Dieser bäuerliche Habitus der Kultur der Rinderreihenleute (= Gefäßmaler) wird durch die schon genannten Entdeckungen russischer Archäologen in Turan unterstrichen: Was dort gefunden wurde, ist eine Kultur deutlich südlicher, altorientalischer Herkunft vorsumerischer Prägung; sie steht in Mittelasien an der Basis der ganzen Entwicklung. Um 3000 v. Chr. dringen hier eindeutig altorientalische Kulturelemente ein, der Norden zeigt sich kulturell vom Süden abhängig. Ein Jahrtausend später ist dann der Weg nach China zurückgelegt, und auch dort treffen wir Bauern. Rein archäologisch gesehen gehören nun einmal Yangshao und Lungshan in den großen Kreis der Mittel- und spätneolithischen, in die erste Me-

tallzeit hereinreichenden Dorfkulturen hinein, deren bäuerliches Gepräge nirgends zu bestreiten ist. Dieser Kreis zeigt — auch nach Hermanns' Aussage — eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die man nicht gut als zufällig abtun kann, und die gerade durch ihre Verankerung in der bäuerlichen Kultur nur hier denkbar sind. Dadurch wird die Tatsache dieses Bauerntums nocheinmal unterstrichen (160), sowie auch erneut darauf hingewiesen, daß die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tochterkulturen oder Teilkulturen auf einem bäuerlichen Medium beruhen müssen.

Die geistige Struktur dieser frühen Kultur entzieht sich vorläufig — leider auch im Alten Orient — weitgehend unserer Kenntnis. Aber wir glauben, durch besonders günstige Umstände in die Lage versetzt zu sein, in Alt-China einen Teil von ihr in unserer Rinderreihenkultur fassen zu können. Es kann nicht erwartet werden, daß das hier gewonnene Bild in allen Einzelheiten stimmt, wichtig ist vorläufig nur, ob die Grundtendenz richtig ist. Und dies scheint uns durch weitgehende Übereinstimmung archäologischer und ethnologischer Einzelfakten und Zusammenhänge gesichert — trotz aller Bedenken und Einschränkungen, die gar nicht geleugnet werden sollen. Das scheint uns auch im Rahmen allgemein-geschichtlicher Zusammenhänge und Überlegungen immerhin mehr als wahrscheinlich.

Um und in dieses Gerippe der geistigen Kultur gelagert haben wir dann eine Reihe von Erscheinungen der materiellen Kultur und der Sozialstruktur gefunden, die wir einem Bauerntum ganz bestimmter Prägung zuweisen müssen: einem Oasen- und Steppenbauerntum. Es waren Elemente, die in jener Kultur vorhanden waren, und die ihre Träger nach Ostasien mitbrachten. Weil es Attribute einer eindeutig bäuerlichen Kultur sind, und weil ihre Verbreitung und Ausbreitung ebenso eindeutig (Tarimbecken!) auf Bauerntum deuten, kamen wir zu dem Ergebnis, daß die einwandernde Kultur der Rinderreihen-Leute bäuerlich war, schon lange bevor sie China erreichten. Sie kannten das Rind als Haustier, das ist sicher. Seine Stellung innerhalb der Kultur zeigt, daß es in diesem Rahmen erstmals nach China kam. Wäre das nicht der Fall, so hätte es wohl kaum gerade in ihr diese dominierende Rolle spielen können. Weder Hermanns' Auffassung spricht dagegen, denn seine erste Rinderwelle ist eindeutig die hier verfolgte Kultur (hierüber und über die Prototibeter als erste Rinderzüchter in Zentral- und Ostasien unten mehr), noch der archäologische Befund, der das Rind vor dem Endneolithikum bisher nirgends in China gezeigt hat.

Damit sind wir am Kernpunkt der ganzen Frage angelangt: Wenn die Menschen, die das Rind erstmals nach China brachten, Bauern waren, so kann die Entstehung der frühen chinesischen Kultur nicht das Ergebnis einer Mischung von eigentlichen Getreidebauern mit Rindernomaden sein, wie das Hermanns annimmt (159/60). Mindestens kann diese Mischung dann nicht das primäre Agens in der Entwicklung der chinesischen Kulturen sein, das ja auch Hermanns mit Tahsia zusammenbringt (23 f., 133 f.), in dem er aber ursprüngliche Nomaden sieht (130). Wir haben vorher seine Argumente dafür kennengelernt und mußten sie ablehnen. Wir haben gesehen, daß die Amdo-Nomaden sein Hauptargument waren; in ihnen hatten wir gleichfalls Bauern erkannt, u. U. solche mit starker Viehhaltung, wahrscheinlich Almwirtschaft; diese existiert seit es in Gebirgsräumen mit ausgedehnten Weide-

möglichkeiten Bauern mit Viehhaltung gibt! Und sie existiert auch heute in Amdo, wie Hermanns zeigt (123, 268 f.). Im Extremfall vom Typ T'ang ch'ang und Tang hsiang der chinesischen Quellen (s. Eberhard R.!), bestand sie vielleicht schon damals, räumlich überlagert von primitiven alttibetischen Schafhirten ohne wesentliches kulturelles Gewicht. Von Nomadentum in dem von Hermanns angenommenen Sinn war dort nichts zu finden, die Kansu-Kultur ist sicher auch in Teilen nicht nomadisch. Sie basiert weitgehend auf den Wurzeln, die wir jetzt bloßzulegen versucht haben. Nun zeigt auch dieser größere Rahmen kein Nomadentum; wenn unsere Rinderreihen-Kultur und deren Identifizierung mit Yangshao und Lungshan zu Recht besteht, ist dessen Annahme völlig unmöglich. Sei dem nun, wie ihm wolle: auf alle Fälle kommt Hermanns' Rindernomadentum nur der Wert einer Hypothese zu, die, wie wir meinen, auf recht schwachen Füßen steht. Wir haben kein Hehl daraus gemacht, daß unsere Ausführungen über diesen Punkt auch nicht mehr sind als eine These, und glauben, daß man in dieser Sache heute überhaupt noch nicht von festen Ergebnissen sprechen kann.

Hermanns sagt, die Träger der Tahsia-Kultur seien vielleicht die Vorläufer der Ost-Indogermanen in Zentralasien (140). Dem können wir nur zustimmen. Wenn sie aber Vorläufer sind, dann können sie nicht mit den Tocharern gleichgesetzt werden, die doch selbst Indogermanen sind. Also hat Haloun gegen Franke und Hermanns (134) recht, wenn er eine Gleichung Tahsia = Tocharer ablehnt. Das zeigen die beiden Kulturen in aller Deutlichkeit (s. u.). Die Tocharer können nur mit den Yüeh chih zusammengebracht werden oder sind — mit Haloun — diese selbst. In diesem Fall sind es Ost-Indogermanen, genauer Arier mit spezifisch ostiranischer Ausprägung ihrer Kultur. Sie sind Nachfolger der Tahsia auf deren Weg nach Ostasien, gleichfalls keine Nomaden (Diss.-Ms.). Nur eine Möglichkeit bestünde, die These Halouns und die Frankes — sie sind beide sehr wohl begründet! — in Übereinstimmung zu bringen: der Vorstoß und kulturelle Durchbruch der frühen arischen Welle in Zentralasien muß sehr rasch erfolgt sein, und nichts ist wahrscheinlicher, als daß die alte Bevölkerung in der neuen — kulturell assimiliert — weiter existierte. So wäre es immerhin denkbar, daß der e t h n i s c h e Begriff Tahsia in China von den alten Nachbarn der vorarischen Zeit auf solche der neuen, arischen übertragen wurde, wofür rein vom Blut her gesehen wohl einiger Grund vorhanden war. Dieser Vorgang ist ja in China auch später wiederholt zu beobachten, gerade in den Beziehungen der Chinesen zu ihren nördlichen Nachbarn.

Aber: Könnte evtl. zwischen diesen beiden Gruppen, zwischen Tahsia und Ariern, eine Nomadenwelle angenommen werden, die China erreicht hätte? Soweit wir sehen, müsste es ein ganz unbekannt gebliebenes Ethnikon sein, das ohne jede erkennbare Wirkung blieb. Seine Annahme wird durch kein Material aus Zentral- und Ostasien gefordert oder gar gestützt. Hermanns' Darstellung von den Zusammenhängen zwischen Haustierrassen und Völkern spricht dagegen (s. u.!). Wir können also auch von diesem Gesichtspunkt aus auf dieses Nomadentum verzichten, und zwar umso mehr, als die Chinesen uns in ihrer Tradition als Feinde der eben betrachteten Heroen Gestalten schildern, die dem anderen, nämlich dem

arisch-ostiranischen Kreis anzugehören scheinen — ein Aspekt, der die hier vorgetragenen Thesen nicht wenig zu stützen vermag.

Die Feinde der Rinderreihen-Leute waren offensichtlich Arier, denn die Feinde ihrer Heroen sind solare Gestalten, Vertreter der Sonne als des Himmels, des Feuers, des Lichtes. An anderem Ort sehen wir (Diss.-Ms.), daß dieser Glaube das Zentrum der nachfolgenden, aus Zentralasien nach China hereinstoßenden arischen Kultur ist. So spiegelt sich, wie wir annehmen zu dürfen glauben, in diesen Mythen der Kampf der zu Heroen und selbst Göttern gewordenen Vertreter des alten, chthonisch-lunar bestimmten Weltbildes gegen die neuen Eindringlinge mit ihrem Sonnengott wieder. Eine dritte, anders geartete, evtl. nomadische Welle zwischen diesen beiden anzunehmen, ist auch deshalb im Bilde der frühchinesischen Geschichte völlig unnötig.

Ein anderer Zusammenhang zeigt dies noch ganz besonders. Um 1600 war der ostturanische Raum ebenso wie das Tarimbecken und das Gebiet nördlich davon sowie der Osten, hinüber bis nach China, in der Hand der Arier, später der Ost- und Nord-Iranier. Es war dies derselbe Raum, den wir eben für unsere Rinderreihen-Kultur für eine frühere Zeit herausgearbeitet hatten. Wir haben versucht, die frühe ostiranische Kultur zu rekonstruieren (Diss.-Ms.), und stellen nun fest, daß eine ganze Reihe von Kulturgütern, die wir dort angetroffen hatten, auch in unserer älteren Rinderreihen-Kultur schon vorhanden ist, deren Wurzeln wir in Turan und letztlich im Alten Orient selbst gesucht haben. Es handelt sich um Metall, Metallhandwerker, hohe handwerkliche Fähigkeiten, Irrigationswirtschaft, Weizenanbau, Weizenkuchen, dieser evtl. als Opfer, Alkoholbereitung, dieselben Haustiere (ohne Pferd, Kamel und Esel), den zweirädrigen Wagen, davor das Rind unter Jochanspann, Lanze, Axt, Kriegsgottvorstellung, Tontrommel, Donner als Trommel, Masken, Tier- und Geister-Masken-Tänze, Rinderfruchtbarkeits-Zweikampf, Rind als heiliges Tier, Astronomie und Astrologie und Clanverfassung. Trotz dieser Übereinstimmungen ist die Kultur aber hier und dort sehr verschieden, das Gefüge, das Gesicht und das Zentrum ist ganz anders, die geistige Struktur, das Welt- und Menschenbild — und damit das Entscheidende! — unterscheiden sich hier und dort so deutlich wie nur möglich: Lunar/chthonisch: Solar/astral. Das später Herrschende erscheint im Blickfeld des Früheren als das Böse, Feindliche. So teilweise in China. Aber nicht überall muß das so gewesen sein. Gerade das Vorhandensein vieler alter, von den Vorgängern übernommener Einzelzüge in der späteren, arisch-iranischen Kultur legt den Gedanken nahe, daß diese alte, auf den Erfahrungen des Alten Orients basierende Bauernkultur mit an der Wurzel des Ariertums stand, ja: eine seiner Wurzeln war. Nach all dem, was wir erarbeitet haben, glauben wir, daß die Zeit nicht mehr fern sein dürfte, in der die Wissenschaft das Ariertum — und vielleicht das Indogermanentum überhaupt — verstehen wird als eine Kultur, die in der Hauptsache auf zwei Wurzeln aufbaut: Einmal auf einem mehr oder weniger direkt mit dem Alten Orient zusammenhängenden Bauerntum (Tell Halaf — el Obed — Tripolje-Rinderreihen-Kultur), dessen Anteil keinem Kenner der altorientalischen Mythologie und Religion sowie der altarischen verborgen bleiben kann, und zum andern aus einem Jägertum, das letztlich wohl im späten Ost-Aurignacien (bzw. in einem dort noch

nicht gefundenen Mesolithikum) wurzelt, mit seiner die Renjagd ablösenden Hirschjagd, die im theriomorphen Weltbild der frühen Arier und Iranier anklingt in der Suprematie des Hirsches im Mythos, worin er dann charakteristischerweise vom Pferd abgelöst wird. Aus der Verschmelzung dieser beiden Komponenten, bei der die Jäger offensichtlich als Eroberer auftraten (wir erinnern an Azteken und Inka!), scheint das Ariertum in Turan im weiteren Sinne entstanden zu sein[3]). Eine solche Entwicklung erscheint möglich, weil es damals in Zentralasien noch kein Nomadentum gab, abgesehen von den Kleintierhirten, die möglicherweise schon gleichzeitig existierten (s. o.; Menghin 1931, 316), deren Rolle bei der Entstehung des Ariertums bisher aber nicht klar ist. Groß kann sie auf keinen Fall gewesen sein. Die hier vertretene Auffassung klingt auch in den Arbeiten der russischen Vorgeschichtswissenschaft an, so nach Hančars Aufsatz (1951, 57 ff.).

Auf ganz anderer Basis hat Hermanns einen Ablauf der Frühgeschichte Innerasiens erarbeitet, der mit dem hier von uns vorgeschlagenen ohne Schwierigkeit in Übereinstimmung zu bringen ist, wenn man von der Nomadenthese Hermanns' absieht. Er geht den Zusammenhängen zwischen Haustieren und Völkern nach und kommt zu folgendem Ergebnis: Die älteste faßbare Völkerwelle brachte in Innerasien und Ostasien das Primigenius-Rind mit, wohl in der Bos namadicus-Form, dessen Wildform zwar von Mittel- über Westasien bis nach Europa und Nordafrika verbreitet war (252 ff.), die aber — nach den archäologisch gesicherten Zeitverhältnissen — in Mittelasien gezüchtet worden sein muß (148, 151, 272, 283). Mit diesem Rind zusammen brachte jene Welle das Kreishornschaf und die Schraubenziege (118 f.).

Die Wanderung muß sehr früh angesetzt werden, denn diese Tiere treffen wir als die ältesten Haustiere im Alten Orient schon im 4. Jahrt., ebenso um dieselbe Zeit in Nordafrika, etwas später in Europa, noch später in Tibet und China. Die Zucht muß deshalb sehr früh liegen, im Altneolithikum, vielleicht schon im Mesolithikum (188). In diese Wanderung hinein gehören auch die Prototibeter, die die Viehzucht in ihren alten Sitzen im Gebiet von Pamir-Hindukusch-Kunlun kennenlernten. Von hier aus zogen sie teilweise nach Osten, nach Amdo (118), teilweise nach Nordosten, in den Tienshan und Altai und beeinflußten dort die Protoaltaier. Von diesen wieder übernahmen ihrerseits die Turko-Mongolen die Viehzucht — während sich die Prototibeter im Lauf der Zeit bis auf den Rest der Jenissejer auflösten (158). Dieser Teil der frühen Welle ist zwar nirgends mehr mit dem Bos namadicus greifbar, aber es ist anzunehmen, daß sie dieses Tier in Zucht hatten, bevor sie selbst zur Yakzucht übergingen (118).

Wir müssen uns hier mit der Frage der Yakzucht etwas beschäftigen. Hermanns selbst sagt an anderer Stelle (97 f.), daß die Tibeter in ältester Zeit reine Schafzüchter gewesen seien. Zum selben Ergebnis kommt Eberhard, der zusätzlich betont, daß der Yak in alter Zeit offenbar von geringer Bedeutung gewesen sei (L I 317) Wir selbst sind in Übereinstimmung damit zu der Überzeugung gekommen, daß er bei diesem Volk erst lange nach dem Schaf gezüchtet worden sein kann, keinesfalls vor dem 2. Jahrtausend, wahrscheinlich erst in dessen zweiter Hälfte. Nach den Berichten der alten Chinesen kann er keine hervorragende Bedeutung gehabt haben. In seinem nördlichen Verbreitungsbereich ist die Sache noch

dunkler. Nirgends haben die Chinesen für den Raum des nördlichen Zentralasien im ersten nachchristlichen Jahrtausend den Yak genannt und auch in der Geheimen Geschichte der Mongolen ist er nicht erwähnt. Das sagt zum mindesten, daß er bis zu jenem Zeitpunkt im Norden ohne eine nennenswerte Bedeutung war.

Auch Hermanns kann keine alten Belege für den zahmen Yak in diesen Gebieten beibringen (115), denn was bedeutet dort schon der Begriff „prähistorisch" im Zusammenhang mit Knochen und Felszeichnungen! Gerade in diesem Kapitel Hermanns' muß übrigens besonders berücksichtigt werden, was wir über Datierungsfragen oben sagten. Es wurde auch bereits angeführt, warum wir die Jenissejer als alte Yakzüchter nicht ohne weiteres akzeptieren, und welche Rolle wir ihnen eher zugestehen können. Die ältesten Yarkdarstellungen, die wir aus dem Norden kennen, stammen aus der Zeit nach Chr. Geb. (Diss.Ms.).

Nun scheinen einige Angaben Hermanns' doch vielleicht Umstände und Zeit der Yak-Zucht in Tibet etwas schärfer zu beleuchten. Für die Bedeutung und das Alter dieser Zucht in Tibet sieht Hermanns die Vorstellung vom Urstier (103, 118) bei den Tibetern als entscheidend an, und dazu besonders die Bedeutung des Yak-Schwanzes (119 ff.). Nun fällt auf, daß die Rolle (120 ff.), die Hermanns dem Yak in der Religion der Amdopa u. a. zentralasiatischer Völker zuweist, in der Sphäre des Fruchtbarkeits- und Totenkultes liegt, die gerade auch in der Gestalt des Yak eng miteinander verbunden erscheinen. Diese Verbindung Tod-Fruchtbarkeit haben die Angehörigen der Wiener Schule sonst immer mit einem Bauerntum zusammengebracht, und das sicher mit Recht, wie jetzt in Jensens Dema-Religion wieder gezeigt wird. Diese Verbindung Tod-Fruchtbarkeit steht auch an der Basis der altorientalischen Religion, schon vor dem Beginn der Hochkultur (s. Moortgat 1949, bes. 79). Sie ist dort schon von Anfang an mit dem Rind gekoppelt (Moortgat, 1950, 214).

In diesen Rahmen gehört irgendwie die Religion unserer Rinderreihe mit ihrem Rinderkult: Hier ist ein Urstier sehr wohl denkbar, und — wenn in irgendeiner der bisher greifbaren Kulturen in Inner- und Ostasien, dann ist er hier daheim. In dieser Umgebung nannten wir schon vorher die Tierschwanz-Tänze, besonders den Rinder- und Yakschwanztanz (Eberhard, L I, 1, 6; 22, 7).

Hier, in einem alten Fruchtbarkeitsritual dürfte die Bedeutung des Yakschwanzes wurzeln, nicht in dem Ehrenbanner der Alttibeter, wie Hermanns annimmt (121). Denn dies scheint uns eine ganz unmögliche Vorstellung zu sein: wie sollte man auf die Idee des „Ehrenbanners" verfallen in einem Volk, das — wie alle chinesischen Quellen zeigen, und wie auch die von Hermanns geschilderte Sozialstruktur (227 f.) erkennen läßt — so wenig Sinn für soziale Gliederung und staatliche Einrichtung aufbringt wie die Tibeter, die überhaupt erst in nachchristlicher Zeit zu einem gewissen staatlichen Leben gekommen sind! Wenn der Yakschwanz heute die Funktion des Ehrenbanners hat, so ist diese doch auf keinen Fall in Tibet entstanden und ist wahrscheinlich auch nicht die ursprüngliche. Es scheint uns erfolgversprechender, sie da zu suchen, wo wir es eben andeuteten.

Die Angaben Hermann's stellten den Yak nach unserer Meinung in die engste Umgebung, ja in den Rahmen unserer Rinderreihe hinein. Aber weitere Quellen zeigen ihn in einem anderen Zusammenhang. Die Rinderreihen-Kultur hatte offen-

bar — wie die Verhältnisse in Alt-China (Eberhard L I, 6, 1) in Alt-Tibet (162 145) und am Ostrand Zentralasiens zeigen — dunkle Tiere als Opfertiere und heilige Tiere überhaupt, aber keine hellen oder gar weiße. Aber in Tibet ist der Heros ein weißer Yak (118). Nun ist weiß eine bei diesem Tier seltene Farbe, die nur in Nordost-Amdo vorkommt (104). Hier dürfte also der weiße Yak als Heros entstanden sein. Es ist dies dasselbe Gebiet, in dem auch sonst Fremdes, Nicht-Tibetisches am leichtesten Eingang gefunden hat — wie die Tibeter selbst. Und das weiße heilige Tier gehört in Zentralasien ursprünglich überall einer ganz bestimmten Kultur an: dem Iraniertum; dessen Einfluß wird in Nordost-Amdo auch sonst deutlich greifbar, und wir zweifeln nicht daran, daß auf dieses die Zucht des weißen Yak in diesem Gebiet und seine Rolle als heiliges Tier zurückgeht. Eine andere Deutung ist unmöglich. Soll dies aber heißen, daß der Yak erst im Anschluß an die iranische Welle gezüchtet wurde? Es ist möglich, auch zeitlich durchaus wahrscheinlich, wir möchten aber eher annehmen, daß die Wurzeln seiner Zucht in der ersten, der Rinderreihen-Welle liegen.

Vielleicht wird einmal die Frage der Milchverwendung weiterführen können. Die Yak-Kuh hat in Tibet — offenbar im Gegensatz zum Schaf, bei dem das nicht genannt wird — eine Reihe von Namen, die auf ihre Eigenschaft als Milchtier anspielen (104). Bei den Iraniern kommt der Milch eine erhebliche Bedeutung zu, auch im Kult. Ob dies auch schon bei der Rinderreihen-Kultur der Fall war, muß für Zentral- und Ostasien bezweifelt werden — was übrigens auch wieder gegen ein Nomadentum mit seiner überragenden Bedeutung der Milch in der Ernährung spricht. Leider wissen wir nicht, wie die Milch im Alten Orient des 4. und 3. Jahrtausends verwendet wurde (wenn man vom Buttern absieht), vielleicht würde die Kenntnis dieser Dinge und ihr Vergleich mit der Milchwirtschaft der Amdopa weiterführen und auch entscheiden, ob der von Hermanns herausgearbeitete Unterschied zwischen der Milchwirtschaft der Amdopa und der Turko-Mongolen wirklich primär ist (63 ff.), oder evtl. eine sekundäre Differenzierung als Folge der verschiedenen Milchsorten und des anderen Klimas darstellt. Es wäre in diesem Zusammenhang sicher lohnend, einmal zu untersuchen, ob diese Faktoren (Milchsorten und niedrigere Temperatur Hochtibets gegenüber dem übrigen Zentralasien) nicht eine ursprünglich gleiche Art der Milchverwendung in dieser spezifischen Weise beeinflussen können oder müssen.

Soviel zum Yak. Hermanns postuliert seine frühe Zucht durch Prototibeter im Westen Zentralasiens, reiht diese vor die Tahsia-Welle ein und nennt sie die ersten Riederzüchter in Zentralasien, die Überbringer dieses Tieres nach China (118 f., 158). Jetzt sehen wir, daß kein Grund vorhanden ist, anzunehmen, daß die Yakzucht älter sei, als unsere Rinderreihen-Kultur, ja, daß diese vielmehr offenbar gerade aus dieser Kultur heraus oder auf ihr basierend, evtl. durch den Anstoß einer späteren, der arisch-ostiranischen Welle, entstanden ist. Damit ist ein gewichtiges Argument gefallen gegen unsere Auffassung von der Rinderreihen-Kultur als der ersten Trägerin der Rinderzucht in Zentral- und Ostasien. Somit steht eigentlich zwischen der Hermanns'schen Auffassung von der Entwicklung der Rinderzucht in diesem Raum und der unserigen nur noch das Nomadentum als solches — über die Abläufe herrscht kein Zweifel, wenn man vom Schaf absieht.

Das Kreishornschaf stammt nach Hermanns aus derselben Kultur oder Umgebung (282) wie das Rind, aus Turan. Es ist mit den „Prototibetern" (wenn man sie so nennen will) schon einige Jahrhunderte vor dem Rind in Zentralasien vorhanden, wenn man — wie wir es tun — die jüngere Shabarakh-Kultur mit den Prototibetern identifiziert. Ob als Ursache dieser zeitlichen Differenz eine Priorität der Schafzucht vor der Rinderzucht (so Hermanns 101) angenommen werden muß, oder ob die verschiedene Wandergeschwindigkeit des Nomadentums gegenüber dem Bauerntum als Erklärung dafür ausreicht, wagen wir nicht zu entscheiden; besonders auch deshalb, weil uns darüber das zentralasiatische Material allein keine Entscheidung zuzulassen scheint.

Bisher haben wir Hermanns' eigentliches Arbeitsgebiet Amdo und China betrachtet und dabei festgestellt, daß in diesem Raum die Annahme alter Rindernomaden eine reine Hypothese darstellt, die abgelehnt werden mußte.

Wenn wir aber in Ostasien für ein altes Rindernomadentum keinen Beweis und nicht einmal eine Stütze finden, sondern im Gegenteil in diesem Raum alles gegen eine solche Annahme spricht, so haben wir das Recht, dieses Rindernomadentum auch für Zentralasien als Ganzes abzulehnen. Was in diesem Raum lebt, wird früher oder später mit Sicherheit in China greifbar. Das ist eine Erfahrungstatsache, die auf den Gegebenheiten und bis zu einem gewissen Grad geradezu Erfordernissen des zentralasiatischen Raumes beruht. Letztlich ist es der Drang nach dem besseren Land, der die Völker Zentralasiens immer wieder gegen China anrennen läßt. Ein Rindernomadentum wird in der chinesischen Geschichte nicht greifbar. Die späteren chinesischen Quellen zeigen nirgends ein solches in Zentralasien, auch nicht als Vorstufe des späteren Reiternomadentums. Deshalb ist mit aller Entschiedenheit die Existenz eines solchen Rindernomadentums für Zentralasien abzulehnen. Der ganze zentral- und ostasiatische Raum läßt im Lauf der Geschichte keine eindeutige Spur eines Rindernomadentums erkennen. Alle von Hermanns für dieses beanspruchten Züge sind auf ein frühes Bauerntum zu beziehen, und alle von ihm dafür erarbeiteten Kulturzusammenhänge lassen sich ohne Schwierigkeit in das von uns vorgeschlagene Bild einfügen, ja, stützen dieses letzten Endes nur noch, und sprechen so eher *gegen* als *für* die Herrmann'sche Nomadenthese.

In unserem eigenen Arbeitsbereich haben wir also keine Stütze für das frühe Rindernomadentum finden können. Aber wie steht es in anderen Teilen der Alten Welt? Was sagt Hermanns hier selbst, und was können wir dazu sagen? Wir deuteten schon eingangs an, daß wir dorthin nur einige Seitenblicke tun wollen. Das soll jetzt geschehen.

Ebenso wie die Schafzucht und seinen Schafzüchter-Kulturkreis (101), leitet Hermanns das Rind und den Rinderzüchterkreis — der nomadisch ist — von Turan ab, und sagt, daß die bisher unbekannt gebliebenen, vom Jägertum ausgehenden Urrinderzüchter Turans gleichzeitig allen ihren ehemaligen Nachbarn das Rind übermittelt haben. Im Osten waren dies die Pamiriden und Prototibeter (Ur-Tibeto-Birmanen), im Süden die Sumerer, Urhamiten, Urinder und Semiten und (im Norden?) die Ost-Indogermanen (151, 257), die stark vom Alten Orient her

beeinflußt waren (103) und von den Urrindzüchtern als zweites Haustier (nach dem Schaf) das Rind (157) und ihre Rindermythologie (Urstier 157, Wunderrinder 144 — sie scheinen nicht in den Kreis der echten Mythen hereingenommen werden zu dürfen!) übernahmen. Die Tatsache der einmaligen ersten Züchtung dieses Tieres und ein so verlaufener Ausbreitungsprozeß spiegelt sich in der Tatsache wieder, daß die Namen für das Rind bei Sumerern, Altägyptern, Hamiten, Semiten, Urindern, Indogermanen, Ural-Altaiern, Tibeto-Birmanen und Indo-Chinesen einheitlich, d. h. wurzelgleich sind (156 ff.). Bei der Lokalisierung seiner Urrinderzüchter stützt sich Hermanns u. a. auf Christians Feststellung von den „grundlegenden Wortgleichungen" bei Sumerern und Tibeto-Birmanen (157), und lehnt eine Übernahme dieser Dinge durch die Tibeto-Birmanen von den Sumerern her ab (157). Die vorarischen Rindernomaden Indiens bilden dann das Kernstück seines Beweises für die Existenz der Rindernomaden (217 f.). In Nordafrika und Europa betrachtet er sie als nomadische Komponente der Megalithkultur in Übereinstimmung mit Wölfel (148). Aber er verbindet sie auch mit dessen Gebirgsbauernkultur und Ziehbauernkultur (243 ff.). Überall wird an der Basis dieser Kulturen eine Mischung aus Nomaden und vor-viehzüchterischen Getreidebauern angenommen.

Für die Tibeto-Birmanen und Indo-Chinesen wollen wir lediglich die Frage aufwerfen, ob sich die genannten Wortgleichungen denn nicht auch aus einem historischen Prozeß, so wie wir ihn aufzeigen zu können glauben, verstehen lassen. Man wird, um diese Dinge klären zu können, vielleicht auch untersuchen müssen, aus welcher Sphäre der Kultur und aus welcher Phase ihrer Entwicklung (Ackerbau, Viehzucht, Religion; Steinzeit, Metallzeit, Eisenzeit u. ä.) die Gleichungen stammen.

In Europa ist bisher kein vorneolithisches oder neolithisches Nomadentum festgestellt worden, weder in Mittel-, noch in Südost- oder Osteuropa. In Mitteleuropa kennen wir heute sicher viele Tausende mesolithischer Fundstellen, und zwar nicht nur aus Oberflächenfunden. Trotzdem ist — außer dem Hund — in diesen Kulturen kein Haustier durch Knochen nachgewiesen (232, 235, 298). Wären sie vorhanden gewesen, so hätte man sie finden müssen und gefunden (dieser Ansicht ist auch Dr. G. Smolla, mit dem ich mich über diese Fragen eingehend unterhalten habe).

Bei Wölfels Ziehbauern und Gebirgsbauern sagt schon der Name, daß es keine Nomaden sind, und zudem muß bei ihnen berücksichtigt werden, daß sie ihre Wirtschaftsform seit ihrer Entstehung den Gegebenheiten der Gebirge, in denen sie leben, aber sicher nicht immer gelebt haben, anpassen mußten. Die von Hermanns zum Vergleich beigebrachten Alpenhirten leben in einem Raum, der Amdo weitgehend entspricht, sie sind bis zu einem gewissen Grad als Parallelentwicklung auf einer freilich — wie wir überzeugt sind — völlig anderen Basis zu werten, und die Parallelen in ihrem Kulturgut, soweit sie Hermanns beigebracht hat, reichen bei weitem nicht aus, um eine urnomadische Kulturverwandtschaft darauf zu gründen (das Tritonshorn an der Basis dieser Kultur scheint uns z. B. nicht sehr für Nomadentum zu sprechen! 238). Zudem sollte man bei den Gebirgskulturen in Europa nicht vergessen, daß weite Teile unserer Mittel- und Hochgebirge bis in das Mittelalter hinein archäologisch fundleer und wahrscheinlich auch nahezu men-

schenleer geblieben sind. Was Amdo und die Alpenhirten anbelangt, so haben ähnliche Umwelt und Wirtschaft eben zwei verschiedene Völker in ähnlicher Weise und Richtung entwickelt. Die „Nomaden", die Pittioni (217) als Bringer des Neolithikums im Norden Europas anspricht, können wir gerade in jener Umwelt keinesfalls akzeptieren. Wenn es nicht Bauern waren, so waren es Fischer, die neben jenen durch ihre Seßhaftigkeit dazu geeignet erscheinen (sog. Fischer-Seßhaftigkeit; ist diese vielleicht auch die Wurzel des nordeurasischen Frühneolithikums?).

In Afrika scheint die Rolle des alten Rindernomadentums gleichfalls noch nicht ganz geklärt zu sein. Jensen war in seiner letzten Arbeit (Mythos und Kult) noch geneigt, seine Herrenkulturen (a.a.O. 135 f.), die sehr viel Ähnlichkeit mit der Megalithkultur und den neolithischen und früh-aeneolithischen Kulturen des Alten Orients aufweisen — Mischkulturen in Hermanns' Sinn also — als Mischkulturen in einem ähnlichen oder gleichen Sinn anzusehen. Nach seinen jetzigen Erfahrungen in Ostafrika scheint er aber von dieser Mischkulturvorstellung abzugehen, wenn wir ein Referat über einen von ihm unlängst in Frankfurt/Main gehaltenen Vortrag richtig verstanden haben, in dem er über seine Expeditionsergebnisse berichtet hat (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. 4. 52, s. jetzt auch Z. f. E. 1952). Auch dort ist also das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Im saharischen Raum glaubt Wölfel offensichtlich auch nicht mehr ganz an ein reines, altes Rindernomadentum, mindestens ist er in seiner Terminologie (Ziehbauern und Gebirgsbauern) sehr viel vorsichtiger geworden (243 ff.).

Selbst die Semiten, die man allgemein als uralte Nomaden ansieht, sind nach Henningers Arbeiten in dieser Hinsicht nicht mehr ganz ohne Bedenken als solche anzusprechen, sicher nicht in ihrer überwiegenden Zahl.

Ähnlich wie in Ostafrika scheint es in Indien zu sein (217 f.), Hermanns' Hauptstütze; daß es dort vorarische Rinderzucht gab, ist sicher. Ob sie aber nomadisch war, wissen wir nicht. Die heutigen Verhältnisse — etwa bei den Toda — schon vor 3500 Jahren anzunehmen, scheint uns gewagt. Man darf nicht vergessen, daß gerade die Toda in einem Rückzugsgebiet leben, also unter gewissen Sonderbedingungen. Leicht werden Verhältnisse unserer Zeit weit zurückprojiziert in eine unter ganz anderen Bedingungen und in einem ganz anderen Raum lebende Menschheit. Ob diese Projektion aber richtig ist, muß sich erst noch von Fall zu Fall erweisen. Nach unseren diesbezüglichen Erfahrungen in Zentralasien sind wir in dieser Hinsicht sehr skeptisch geworden.

Schließlich sollen die Kulturen des Alten Orients Mischkulturen in Hermanns' Sinne sein (157). Von archäologischer und linguistischer Seite hat diese These, soweit wir sehen, neuerdings keine Stütze gefunden. Im Gegenteil! Die Nomaden müßten von Norden kommen, müßten also dort wohl zuerst — in der Mischkultur! — greifbar werden. Man müßte also für die Zeit der Beeinflussung iranisch-turanische Affinitäten feststellen können, da doch wohl anzunehmen wäre, daß die Tendenz ihrer Beeinflussung etwa in Iran und Mesopotamien ungefähr gleichlaufend wäre. Solche Zeiten der Beeinflussung müßten nach Hermanns' Vorstellung die Tell-Halaf-Kultur, in der das Rind erstmals deutlich auch im Kult wichtig wurde (Moortgat 1950, 214), und das frühe Sumerertum sein. Aber die Tell-Halaf-Kultur unterscheidet sich von Samarra und Tepe Sialk ja gerade darin, daß sie eine

entgegengesetzte Richtung einschlägt (Moorgat 1950, 213 ff.). Hier ist also keine Übereinstimmung festzustellen, und daher wohl auch nicht mit der Einwanderung von Norden her zu rechnen. Und ähnlich scheint es mit Früh-Sumer: Moortgat sagt, man müsse die Frage der Herkunft der Sumerer offenlassen (1950, 221), aber Sumer sei mit Tell Halaf näher verwandt, als mit dem Iran (1949, 27).

Was Altägypten anbelangt, glaubt A. Scharff in Oberägypten in den Kulturen von Badari und Negade ein Rindernomadentum gefunden zu haben. Seine Argumente dafür sind ähnlich wie die Hermanns' für Amdo, aber im ganzen eher noch unzureichender und unglücklicher als diese, und er ist zu dieser Annahme wohl durch das Bild vom Nomadentum der heutigen Hamiten geführt worden (1950, 13 f.).

Es ist ganz offensichtlich, daß eindeutige Beweise für ein frühes Rindernomadentum bisher noch nirgends erbracht worden sind.

Bei der von Hermanns angenommenen ersten Rinderzucht in Mittelasien müssen wir diese für das 6. Jahrtausend postulieren (so auch Hermanns 159). Da Hamiten und Sumerer offenbar von Anfang an dieselbe Rinderrasse und für diese auch denselben Namen kannten, heißt das, daß wir in dieser frühen Zeit eine Wanderung lange vor Tell Halaf und Badari aus Mittelasien heraus annehmen müßten, deren einer Teil — die Hamiten — mindestens von Mesopotamien bzw. Syrien bis nach Nord-Ostafrika geführt hätte (Urägypter). Für solche Wanderungen sind bisher keine archäologischen Hinweise oder gar Beweise erbracht. Im Gegenteil, es ist schwierig, selbst für eine so „späte" Zeit wie Djemdet Nasr eindeutige, archäologische Beziehungen zu Ägypten aufzuzeigen, und für das ganze Neolithikum fehlen sie bisher völlig, was allerdings in Anbetracht des Forschungsstandes gerade für diese Zeit noch nicht allzu viel besagt (dazu Scharff 1950, 15), denn die Sprache (gerade auch das „Rind") zeigt, daß sie tatsächlich in irgendeiner Form bestanden haben müssen. Auch die Notwendigkeit, mit der Züchtung zeitlich unmäßig weit rückwärts zu gehen, jedenfalls ein gutes Stück weiter, als bei der Annahme einer Züchtung im Alten Orient selbst, mag manchen noch nicht befremden. Aber etwas anderes muß skeptisch stimmen: Hermanns sagt, und zwar sicher mit vollem Recht, daß das domestizierende Rind eine neue Dynamik in die Kulturgeschichte gebracht habe (159). Das kann — und muß! — es da getan haben, wo es war und in seiner Umgebung, also, wie auch Hermanns annimmt, vom Ort der Züchtung aus in sich ständig erweiternden, etwa konzentrischen Kreisen — sofern die Natur des Raumes dies nicht verbot. Wie sieht es nun mit diesem Postulat aus?

Wenn wir die erste Rinderzucht in Turan und im aralokaspischen Raum annehmen, so lagen mehrere Hauptzugrichtungen offen: einmal der Weg nach Süden, nach Iran und Mesopotamien. Er ist heute und war auch damals nicht bequem mit seinen wasserlosen Strecken, Wüsten und Gebirgen. Weiter stand der Weg nach Norden offen, besonders auch nach Nordwesten und Nordosten, hinein nach Südrußland und in den Kaukasus sowie nach Südwest- und Südsibirien und in die Nordmongolei. Dann war eine weitere Richtung möglich, die nach Osten, über den Tienshan nach China. Wir gestehen, wenn wir damals als Nomaden vor der Wahl gestanden hätten, aus Turan auszuwandern, so hätten wir den Weg nach Osten und nach Norden dem nach Süden vorgezogen, weil diese beiden auf weite Strecken

wesentlich bequemer und für die Fütterung des Viehs günstiger waren (und noch sind). Aber jene Nomaden haben es offenbar ganz anders gemacht: zuerst gingen sie nach Süden; dort, im Alten Orient, müssen sie im 5. Jahrtausend bereits aufgetaucht sein, denn in dieser Zeit ist das Rind dort greifbar. Erst viel später gingen sie die anderen Wege: der nach Südost-Rußland wurde erst um 3000 gefunden, früher ist dort nichts ähnliches greifbar, eher noch später. In Südwest-Sibirien, dem räumlich und lebensraummäßig am nächsten liegenden Gebiet, tauchen sie anscheinend noch später auf als in Süd-Rußland, ebenso in Mittelsibirien, noch später dann in China. China und Ägypten liegen vom Turan etwa gleich weit ab, die Wanderwege dürfen als etwa gleich schwierig angesehen werden— und trotzdem hinkt das eine um rund zweitausend Jahre nach. Mesopotamien und Süd-Rußland liegen ebenfalls etwa gleich weit vom postulierten Herd ab, und doch beginnt die Viehzucht, soweit wir wissen, in Süd-Rußland etwa 1500 Jahre später als dort. Und gar Süd-Sibirien, das nächstliegende Land, hängt hinter dem gleich weit entfernten Iran um über 2000 Jahre zurück! Zeigen diese Tatsachen nicht, daß Hermanns' Lokalisation der ersten Rinderzucht wenig für sich hat? Darf man bei so weiträumigen Prozessen den Raum- und Zeitfaktor völlig außer Acht lassen? Darf man die gewaltige Verkürzung des Weges nach China, Süd-Sibirien und Süd-Rußland und seine ebenso wesentliche Verlängerung nach Ägypten hin, die bei dieser Annahme gegenüber der einer ersten Zucht im Alten Orient selbst gegeben ist, trotz der zeitlich so ungeheueren Priorität des Alten Orients unberücksichtigt lassen? Soll man das tun, obwohl bei der Annahme der Zucht im Alten Orient, etwa im südiranisch-mesopotamisch-syrisch-palästinensischen Gebiet, die konzentrierte Ausbreitung der Zucht sehr viel gleichmäßiger, regelmäßiger und zeitlich sinnvoller erscheint, als bei der Annahme Hermanns'? Kann man das tun, obwohl Rindermythologie — die Hermanns mit Recht in ihrer Gesamtheit dieser frühen Welle zuweist (118) — nirgends auch nur annähernd so früh belegt ist und werden kann, wie im Alten Orient? Darf man es tun, obwohl das Hineinwachsen des Alten Orients selbst aus dem Jägertum in das Bauerntum archäologisch mit Händen zu greifen ist, z. B. in der Keramik und Glyptik, die gar kein „nomadisches" Element enthalten, sondern Jagd und Bauerntum nebeneinander zum Motiv haben (Moortgat 1950, 213, 218. — Dies gilt besonders für die Gebiete, wo das Rind schon vorhanden war — s. Moortgat 1950, 250, 213 f., 218)? Wir können diese Fragen nicht kategorisch beantworten, aber für uns selbst steht die Notwendigkeit der Ablehnung fest. Wir können nicht das erwiesene Primat des Alten Orients gegen die Hypothese vom mittelasiatischen Rindernomadentum eintauschen, nur weil es unvorstellbar ist, daß Bauerntum mit Viehzucht ohne Mitwirkung von Nomaden entstehen könne. Wir wollen das umso weniger, als auch die Archäologie gegen das Rindernomadentum spricht — nicht durch Fundlücken, sondern durch klare, entgegengesetzte Befunde. Hančar zeigt (1951, 157 f.), wie schon gesagt, daß im dritten Jahrtausend ein Oasenbauerntum altorientalischer Prägung mit Rinderzucht — also gerade das, was im Alten Orient seit langem bekannt war — nach Norden, nach Turan vordrang. Es ist nicht mehr die primitive Stufe des altorientalischen Neolithikums, man kann also nicht sagen, daß die Funde hier von den Ahnen der Tell-Halaf-Leute oder der Sumerer stammen, der Norden also nach Süden ausgreife; es ist umgekehrt: der Süden stößt nach Norden

vor. Er tut das in Form einer Bauernkultur. Und in dieser Form erobern der Alte Orient mit seinen Tochterkulturen damals weite Teile der Alten Welt. Er trägt die Rindermythologie, er trägt die Gefäßmalerei, züchtet die Getreidearten und Haustierrassen, er begründet die Astronomie und viele andere Dinge, die Hermanns teilweise selbst als kennzeichnend für das alte Bauerntum in Eurasien darstellt (160).

Wenn man aber schon eine Rinderhirtenkultur an die Basis des Bauerntums stehen will, dann kann diese überhaupt nur im Alten Orient selbst existiert haben und muß hier sehr früh angesetzt werden. Nach außen, mindestens nach Nordwesten, Norden und Nordosten kann aber nicht dieses Rinderhirtentum, sondern erst und nur das Bauerntum selbst wirksam geworden sein.

Aber sehen wir einmal von diesen Dingen ganz ab und stellen wir eine andere Frage: Gibt es in Innerasien und Ostasien einen Hinweis darauf, daß durch Verschmelzung von Bauern und Nomaden eine höhere, einheitliche, neue Kultur entsteht? Das ist doch der Kern jener Hypothese, die die Entstehung von wirklichem Bauerntum durch Überlagerung von Getreidebauern durch Nomaden ansieht. Wir müssen sagen, daß das in historisch überschaubarer Zeit in diesem Raum nirgends der Fall war. Im Gegenteil! Überall dort, wo Nomaden in diesem Raum Bauern überlagerten, ging entweder das Bauerntum zugrunde — je nach seiner eigenen Stärke und Struktur langsamer oder schneller — wurde Opfer der nomadischen Weidegier, oder es konnte sich halten und wehrte die Nomaden ab, drängte sie zurück und lebte — keinesfalls gestärkt und höher entwickelt, oder mit wesentlichen neuen Impulsen versehen — sein Leben weiter, vermochte auch teilweise die Eindringlinge in seine eigene, alte Kultur einzugliedern. Das ist das Bild dieses Raumes in historisch erkennbarer Zeit. Soll man an den Beginn der Entwicklung des Bauerntums dort und als deren Ursache eine Annahme stellen, die diesen Erfahrungen entgegengesetzt ist? Wir können es nicht, es erscheint uns überflüssig und unwahrscheinlich. Und genau umgekehrt möchten wir sagen: die Bildung des Oasenbauerntums in Innerasien ist ein terminus post quem für die Entstehung des Großtiernomadentums in diesen Gebieten, denn wenn dieses älter gewesen wäre, hätte sich jenes gar nicht erst entwickeln können.

Es dürfte schwerfallen, einen Beweis für die Mischkulturhypothese beizubringen, in Ost- und Innerasien ist es mit den bisher versuchten Mitteln unmöglich.

Noch ein anderes: Hermanns' Bild von diesen Vorgängen scheint uns zu schematisch und konstruiert: es gab zuerst ein nur mit Hund und Schwein ausgestattetes Bauerntum (217) — *Wald*bauern also! —, die von Nomaden Schaf und Ziege übernahmen. Das hatte offenbar keine sozialen und politischen Folgen, und nur geringe im Gebiet von Mythos und Kult. Dann brachten Nomaden diesen Bauern das Rind, und es kam überall dort, wo sie es annahmen, zu derselben Entwicklung: Zur Bildung eines Vollbauerntums mit Rind und Pflug (218), zu einer Art Megalithkultur (160), und zur Bildung der Polis (160), die meist theokratisch beherrscht wurde. Dann kamen Hirtenkrieger mit dem Pferd (200) und aus der Überlagerung dieser beiden entstand der Großstaat, der Großstadtstaat und das Reich, jeweils mit der Residenz als Zentrum. Dies geschah z. B. in China, Innerasien, Zentraltibet, Amdo, Kham und im Alten Orient (200 f.). Dreimal also wur-

den die Bauern „nomadisiert" bis sie in der Lage waren, ein „Reich" zu schaffen. Ist das nicht eine etwas geringe Meinung von diesen Völkern — und gleichzeitig ein sehr gekünsteltes Schema? Ist demgegenüber die Feststellung E. Werths, daß das Großtiernomadentum irgendwie mit dem Pflugbauerntum zusamenhängen müsse, da es geographisch von ihm nicht zu trennen sei (216), nicht sehr viel realistischer?

Freilich, es wird noch schwerfallen, die These Hermanns' eindeutig zu widerlegen, denn wie könnte man einen Beweis im eigentlichen Sinn dieses Wortes dagegen führen angesichts des Satzes (160), daß sich das Rindernomadentum erst in der Mischkultur archäologisch manifestiere und manifestieren könne!

4. Die Pferdezzucht

Dieser ersten Welle, in der das Rind dominierte, folgt nach Hermanns' und unserer Überzeugung eine zweite, die mit Tarpanpferd, Bos brachyceros und Fettschwanzschaf auftrat (150, 158 f.) und die Hermanns sehr richtig mit den Indogermanen zusammenbringt (149 ff., 159, 168 f.). Hier, in Zentral- und Ostasien, sind es die Arier und späterhin die Ost-Iranier, die mit diesen Tieren erscheinen, und unter ihnen kennen wir wenigstens Tocharer = Yüeh chih mit Namen. — Die Wusun sind mit diesen Elementen noch nicht zusammenzubringen, sie gehören anscheinend erst einer dritten Welle, der eigentlichen Reiternomadenschicht, an (Diss.-Ms., vgl. Hermanns 158). — Im Alten Orient treten, wie Hermanns zeigt, Hethiter und Mitanni, also ebenfalls Indogermanen, mit diesen Tieren auf (149 f.). Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß in anderen Gebieten auch Nicht-Indogermanen wenigstens das Rind dieses Schlages züchteten und verbreiteten, da es, wie Hermanns sagt (142 ff.), im Alten Orient wesentlich älter ist, als die erste greifbare Indogermanenschicht (vgl. 151).

Die Arier und Ost-Indogermanen kommen aus dem turanischen Raum, wo sie — nach Hermanns (283) — bereits das Pferd in Zucht hatten. Sie sind gekennzeichnet durch eine ganz unverwechselbare Religion, in der der Himmelsgott herrscht (dazu Hermanns 188), und eine ganz charakteristische Mythologie, deren mögliche Entstehung wir oben skizziert haben. In mehreren Schüben brachen sie in Zentral- und Ostasien ein, brachten das Pferd nach China, und drängten Rinderreihen-Leute und Alttibeter weiter nach Amdo und Pa, wohin sie auch selbst vorstießen (anders Hermanns 25, 159).

Damit sind wir mitten im Fragekreis der Pferdezucht. Hermanns sagt, daß die ältesten Hauspferde von einem bisher unbekannten (189) vorarischen Nomadenvolk (189) in Iran-Turan (181) gezüchtet worden seien, und zwar aus dem Kreis der alten Rindernomaden heraus (189), wofür Verbreitung, Aufzäumung, Anschirrung und Sattelung dieser Tiere sprechen (189 ff.). Amschler will diesen Zuchtkreis weiter nach Norden ausgedehnt wissen, Südwest-Sibirien mit einbezogen (182).

Mit diesen Urpferdezüchtern müssen die Indogermanen schon vor der Trennung in engem Kontakt gestanden haben (169, 199). Wie viele (andere?) Nomaden übernahmen sie von jenen das Pferd. Dieses ließ die alte Rindermythologie weitgehend

verschwinden (144 f., 199). Die Indogermanen waren aber nicht selbst die Urpferdezüchter, denn sie sind ja alte Rinder- und Schafzüchter (168 f.). Aber auch die Alttürken können nicht die Urpferdezüchter gewesen sein, da das Pferd im Altai jung ist (181, 184), und da die Türken selbst — obwohl ausgesprochene Pferdezüchter (182) — sich als eine junge Mischung erwiesen haben (182 ff., 187 f.), die erst spät in Zentralasien zu Macht und Bedeutung gekommen ist (184). Sie können auch nicht bereits im zweiten Jahrtausend in Turan gesessen sein (gegen Zeki Validi Togan, 188 f.) und sind vor nicht allzu langer Zeit vom Jägertum zum Nomadentum übergewechselt (184).

Die verschiedenen Pferderassen zeigen, wie das domestizierte Pferd zu den Tibetern und nach China kam. In Amdo wird ein kleiner, fast reiner Equus-ferus-Typ gezüchtet, daneben ein stark mit Tarpanblut gekreuzter Equus-ferus-Typ, ähnlich den Pferden der Turko-Mongolen (166 f.) und der chinesischen Shansi-Zucht (173), dazu ein dritter, ziemlich reiner Tarpanschlag am oberen Hoangho, dort, wo wir vorher die weißen Yaks angetroffen hatten (164 ff., 198). Da wir es in China und Amdo vorwiegend mit nicht-tarpanstämmigen Pferden zu tun haben, können nicht die Indogermanen die Überbringer des Pferdes gewesen sein, die ja den Tarpan züchteten (168 f.), auch nicht Turko-Mongolen, die ein größeres Pferd hielten (169), sondern „westliche Pferdezüchter" (169) oder Pamiride, bei denen das Pferd zwar einige Bedeutung hatte, aber eine andere Stellung innerhalb der Kultur, als bei Türken und Indogermanen, insofern, als sie z. B. weder Pferdefleisch noch Pferdemilch oder Kumys genossen (169 f.), und — wie die Amdopa — einen kleinen Schlag züchteten (164, 169, 172). Der Ort der Übernahme ist das Gebiet Pamir-Hindukusch-Kunlun (169).

Nach China hin kommen die Hsia als Überbringer in Frage (113, 173, 197 f.). Dies zeigt sich darin, daß die Chinesen kein Pferdeopfer kennen, wie dies etwa bei Indogermanen oder Türken der Fall ist, sondern das Rinderopfer (174); dies zeigt sich auch in den Namensverhältnissen, die infolge der Wurzelverschiedenheit der Worte für Pferd bei Indogermanen, Turko-Mongolen, Tibeto-Birmanen und Indo-Chinesen eine Übernahme des Pferdes bei Tibetern und Chinesen von Seiten der Türken oder Indogermanen her ausschließen (196 ff.), ebenso wie seine verschiedene Stellung innerhalb der Kultur bei den Tibetern, die wir schon nannten (170, 197). All das spricht dafür, daß Hsia (unsere Rinderreihen-Leute) und Prototibeter das Pferd in diesen Teil Zentral- und Ostasiens gebracht haben (197).

Um es vorweg zu sagen, stimmen wir mit Hermanns' Lokalisation der Pferdezucht überein, glauben aber, daß auch Amschler zuzustimmen sei, daß also ein weiter nach Norden — und, wie wir meinen, auch nach Nordwesten — ausgedehntes Gebiet dafür beansprucht werden muß. Daß das Pferd relativ jung ist, zeigt seine geringe Bedeutung im Alten Orient und im Raum nördlich davon noch im 3. Jahrtausend. Daß das Pferd in Europa viel jünger sei (180 f.), ist aber unsicher: die auch von Hermanns zitierte Knebeltrense (288, wohl die aus Halberstadt?) deutet, wenn sie tatsächlich neolithisch ist, nicht in dieser Richtung und zeigt das von Hermanns als fortgeschritten bezeichnete Mittel der Aufzäumung vielmehr überraschend früh (190). Im allgemeinen darf man mit der Pferdezucht sicher nicht wesentlich über die zweite

Hälfte des dritten Jahrtausends zurückgehen (ähnlich Antonius 1922, 277 und wohl auch Hermanns 180 f.). Offenbar erscheint dann das Pferd um oder kurz nach 2000 im Alten Orient, in Europa, in Südsibirien und etwas später in China. Diese Zeitfolge spricht für eine Züchtung im Westen, wie auch Hermanns (181) sagt. (Warum geht er für das Rind nicht denselben Weg?) Mit ihm sind wir der Meinung, daß *vor* dem Pferd der Onager als Haustier im Alten Orient und im turanischen Raum fungierte (160, 175 ff.). Wir möchten die Tatsache, daß das Pferd im Gegensatz zu Rind und Schaf — die mit Ohrkerben gezeichnet werden — *gebrannt* wurde, als Hinweis darauf nehmen, daß dieses Tier wenigstens in Zentral- und Ostasien nicht vor der *Metallzeit* auftrat, denn zum Brennen gehört ein Stück *Metall* (228).

Dann aber gehen unsere Meinungen auseinander. Zu sagen, daß das Pferd nicht ursprünglich von Indogermanen gezüchtet worden sei, weil diese vor ihm Schaf und Rind hatten, ist doch sehr schematisch gedacht, und vielleicht nicht einmal ganz logisch: warum soll die Pferdezucht ihre Wurzeln nicht bei den Indogermanen gehabt haben (oder bei einer anderen bekannten Gruppe), da sie doch im Bereich der Rinderzüchterkultur entstanden sein soll? Warum soll die Hinzunahme des Pferdes (um eine solche muß es sich dann doch handeln!) bei einem unbekannten Volk vollzogen worden sein: Ist es tatsächlich nötig, hier eine neue Unbekannte einzuführen?

Was die Anfänge der Pferdezucht in Ostasien und Tibet betrifft, so gilt für die Tibeter das, was Hermanns selbst früher gesagt hatte: sie waren ursprüngliche Schafzüchter, wurden dann Schaf- und Yakzüchter. Es ist gänzlich unbewiesen, daß sie in der Zeit, in der sie anfingen, das Pferd zu züchten, noch den weiten Raum zwischen Pamir-Hindukusch und Kansu einnahmen. Ja, es ist sogar unmöglich, wie wir jetzt wissen: das Mittelstück war durch Buntkeramik-Leute und Indogermanen längst ausgebrochen. Aber selbst wenn es so wäre, wie Hermanns annimmt, hatten denn die „Pamiriden" damals das Pferd? Und wenn sie es hatten, war es bereits ein kleiner Schlag? Und wenn es kleine Tiere waren, waren es Equus-ferus-Typen? Nichts ist unwahrscheinlicher als diese Annahme: die Pamiriden (um bei diesem Namen zu bleiben) kamen von Westen, und dort dominierte wohl seit jeher das Tarpanpferd, auch als Wildpferd! Hermanns mißt der Kleinheit der Pferde von Amdo und Pamir in diesem Zusammenhang hohe Beweiskraft zu. Auch das ist mindestens unsicher. Die Größe der Haustiere variiert überall stark und ist nicht a priori als Rassenmerkmal zu werten. Sie unterliegt einer ganzen Reihe edaphischer und anthropogener Faktoren (Antonius 1922, 52 ff.). Antonius nimmt sie gar nicht als Rassenkriterium in Anspruch und steht damit unter den Haustierforschern von seiten der Zoologie nicht allein. Aber vielleicht braucht dieser Frage auch aus einem anderen Grunde gar kein entscheidendes Gewicht beigemessen zu werden: die Chinesen des Altertums bezeugen kleine Pferde gar nicht für Tibet, sie reden dort nur von gewöhnlichen Pferden; klein nennen sie die Pferde von Pa und Shu, also im Roten Becken! Diese Tatsache — die Chinesen stellen die Shu-Pferde ganz isoliert — spricht vielleicht dafür, daß wir dort in Pa ein eigenes, sekundäres Domestikationszentrum vor uns haben, das vielleicht speziell auf kleine Tiere hin züchtete (so auch L I 28, 1). Es wäre möglich, daß dies schon damals Tarpanpferde waren, heute jedenfalls dominieren diese im Roten Becken und in Yünnan (An-

tonius 1922, 289). Das ist interessant, weil Hermanns im Gebiet des oberen Hoangho ebenfalls Tarpanschläge festgestellt hat (167), wir dann also ein relativ geschlossenes Zuchtgebiet dieses Tieres von Mittelkansu nach Süden bis Yünnan vor uns haben, das uns direkt an die schon genannte zweimalige Intrusion oder Invasion erinnert, die denselben Weg nach Pa hin nahm. So meinen wir, der Annahme einer *alten* Tarpanzucht gerade in Pa stehe nur sehr wenig im Wege, vor allem, weil wir hier auch eine Menge von Mythen treffen, die sonst gerade mit diesem Pferd sehr eng verbunden waren. Wie dieses Sekundärzentrum im besonderen mit dieser Rasse zustande kam, muß eine offene Frage bleiben.

Des Namens wegen will Hermanns das Pferd von den Pamiriden ableiten. Kennt er denn deren Pferdenamen in jener Zeit? Aber ganz abgesehen davon, scheinen uns die verschiedenen Pferdenamen bei den verschiedenen Sprachgruppen Eurasiens am ehesten dafür zu sprechen, daß sie auf alte Wildtiernamen zurückgehen — ein merkwürdiger Gegensatz zum Rind! — und daher nur bedingt für die Frage nach Kulturzusammenhängen brauchbar sind. Ohne hierauf näher einzugehen, hindert dies uns keineswegs an der Feststellung, daß die Übernahme des Pferdes durch Prototibeter im Pamir oder seiner Umgebung eine völlig unbewiesene These ist, für die so gut wie garnichts, gegen die aber — wie auch an anderer Stelle deutlich wird (Diss.-Ms.) — sehr viel spricht. Hermanns' Argumente und Gedankengänge sind nicht in der Lage, unsere dortigen Ausführungen zu widerlegen und so bleiben wir dabei: die Tibeter in ihrer Masse haben das Pferd als Reittier von nordiranischen Nomaden in oder kurz vor der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends übernommen. Nur in randlichen Mischgebieten kann es etwas älter sein.

Die anderen Träger der Pferdezucht nach Ostasien sollen die „Tocharer" sein, die wir nach Hermanns' Auffassung richtiger mit ihrem alten Namen Tahsia bezeichnen wollen. Daß sie das Pferd nach China brachten, ist archäologisch nicht gesichert. Es ist auch kaum anzunehmen, weil die chinesische Tradition zeigt, daß es in einer ganz anderen „Umgebung" kultureller Art, nämlich im Rahmen einer ganz eindeutig arischen Kultur ostiranischer Prägung in China auftritt, und es daher kaum vorstellbar ist, daß dieses Tier im Gefüge der vorher herausgestellten Rinderreihen-Kultur dort Eingang gefunden habe. Der arischen Herkunft des Pferdes in China stellt Hermanns einige Argumente entgegen: das Pferd war in China nicht das Opfertier, sondern das Rind (174). Sicher war es bei den Ariern anders, aber die Sache liegt nicht so einfach: auch in China ist das Pferd *ein* Opfertier. Es wurde ganz bestimmten Gottheiten dargebracht, dem Feuer und dem Krieg (Eberhard L I, 1, 3, 7). Doch auch bei den Ariern ist das Pferd nur *ein* Opfertier, und auch dort wird es nur bestimmten Gottheiten geopfert, und zwar *auch* Feuer und Krieg, allerdings neben anderen. Doch haben wir an anderem Ort Zusammenhänge herausgearbeitet, die die hier scheinbar noch bestehenden Unterschiede oder Gegensätze teilweise mildern, teilweise überhaupt aufheben. Dieser ganze Komplex spricht jedenfalls weit eher für als gegen die Herkunft des Pferdes in China aus dem Ariertum und steht dieser in keiner Weise entgegen.

Ähnliches gilt auch für Hermanns Argumente in Hinsicht auf Amdo. Hier sollen Haoma, die Pferdemilch, und eine gewisse Tabu-Stellung genannt sein (2, 16, 66):

Die beiden ersten gehören direkt in den Rahmen des Ariertums, das letzte ist aus jenen heraus als Sonderentwicklung auf einer anderen Basis nicht unverständlich. Von der Problematik der Milchverwendung, die Hermanns gleichfalls gegen diesen Zusammenhang von arischer und tibetanischer Pferdezucht anführt, war schon die Rede (vgl. 169 f.).

Was die Rasse des Pferdes betrifft, so wird man doch kaum annehmen wollen, jene frühen Pferdezüchter hätten die sicher zahlreich vorhandenen Wildpferde ihrer neuen zentralasiatischen Heimat ungenutzt gelassen bzw. nicht in ihre eigenen, vorwiegend auf Tarpanbasis stehenden Bestände eingekreuzt. Diese Wildpferde aber waren eben Equus-ferus-Typen. Nichts scheint uns der Annahme entgegenzustehen, daß diese Einkreuzung schon zu einem recht frühen Zeitpunkt einsetzte, und daß das heutige Bild der Pferderassenverteilung in Zentralasien schon recht alt ist, d. h. daß örtlich (und zeitlich) die Schläge u. U. recht rasch wechseln konnten. Dabei scheint in alter Zeit die Tarpanbeimischung in Ost- und Zentralasien geringer gewesen zu sein als heute, wie die Gier der Chinesen und ihrer nördlichen und nordöstlichen Nachbarn nach den Pferden der Westländer zeigt. Man sollte sich die mit der Züchtung gekoppelten Vorgänge nicht zu schematisch vorstellen, sondern immer daran denken, daß der Träger der Zucht letzten Endes der wirtschaftende und — gerade beim Pferd! — auch „spielende" Mensch ist! Und man sollte bei der Beurteilung von Fragen, wie sie hier angeschnitten sind, bedenken, daß dort, wo zwei Kulturen aufeinandertreffen, in der Regel nicht einfach eine Kultur von der anderen alles übernimmt, was diese bietet, sondern daß der Empfänger „siebt", nur das nimmt, was ihm zusagt, und daß auch davon im Lauf der Zeit ein Teil wieder abgestoßen oder in charakteristischer Weise verändert werden kann. Diese Dinge haben wir an anderem Ort besonders für Tibet verfolgt und zu zeigen versucht, warum der Prozeß der Siebung gerade in Tibet so scharf ausfiel, warum gerade hier so wenig Fremdes hängen blieb.

Trotz Berücksichtigung aller Einwände Hermanns' müssen wir auch bei der anderen Feststellung (Diss.-Ms.) bleiben, daß das Pferd in China durch Arier gebracht wurde, und zwar durch ostiranische Bauern in der Zeit kurz vor Shang, also lange vor der Zeit, in der die Tibeter das Reitpferd von den Verwandten jener Ostiranier übernahmen.

Wieder muß sich unser wesentlichster Einwand aber gegen die Nomadenthese richten. Wenn wir beim Rind nicht mit Sicherheit behaupten konnten, daß es ursprünglich bei Bauern gezüchtet wurde, so sind wir beim Pferd in einer sehr viel günstigeren Lage. Hier kann eindeutig gezeigt werden, daß es zuerst von Bauern gehalten wurde. Um dieses Problem kreist unsere andere Untersuchung (Dissertation); sie bringt als Ergebnis, daß in Innerasien Reiternomaden vor dem ersten Jahrtausend v. Chr. nirgends erwiesen sind, und daß diese Kulturform aus der nordiranischen Bauernkultur erwachsen ist, die erst um oder nach 1000 v. Chr. durch Übergang vom Fahren zum Reiten im Nomadentum mündete. In diesem Ergebnis wissen wir uns mit der russischen Archäologie einig, wenigstens was den Zeitpunkt und die kulturelle Situation anbelangt. Als ein wesentlicher Hinweis auf die Mög-

lichkeit dieser Entwicklung dienten uns die Wohnwagen gerade der ältesten bekannten Reiternomaden, die Hermanns aus nicht angegebenen Gründen und Quellen für primitive Nomaden ablehnt (83). Weil die ältesten bekannten Reiternomaden von Bauern abstammen, kann das Hirtenkriegertum im Sinne Hermanns' (200) nicht ursprünglich auf Nomaden beschränkt gewesen sein, denn keinesfalls sind seine frühen Hirtenkrieger in Innerasien vor der Entstehung des Reiternomadentums schon Nomaden gewesen, sondern Bauern oder Jäger, die später beide nebeneinander zum Nomadentum übergingen. Die kulturellen Erscheinungen, die sich dabei ergaben, haben wir herausgearbeitet und die Geschichte dieses Nomadentums in den beiden Jahrtausenden zwischen 1000 vor und 1000 n. Chr. verfolgt, wobei wir feststellten, daß sich der am Beispiel der Mongolen aufgezeigte Prozeß des Hineinwachsens eines Wald- und Gebirgsvolkes in das Nomadentum (1950) in dieser ganzen Zeit und bis in die zweite Hälfte unseres Jahrtausends herein immer wieder in ganz charakteristischer Weise wiederholt hat. Hermanns ergänzt und bestätigt diese Ausführungen durch den Hinweis darauf, daß bei Nomaden die Großfamilie — nicht die Sippe! — die wirtschaftsgebundene Form der Familienordnung sei (50 f.). Ebenso wird durch seine Arbeit unterstrichen, wie scharf die Gegensätze zwischen „jungen" und „alten" Nomaden gerade in soziologischer Hinsicht sind (vgl. dazu Hermanns' Angaben über Staat, Familie und soziale Gliederung, bes. 232 ff.). Dort haben wir auch herausgearbeitet, daß das Rentiernomadentum eine junge Erscheinung ist, was ja auch Hermanns sagt (193). Wie er sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß das türkische Pferdenomadentum ein auf verschiedenen Wurzeln basierendes Phänomen darstellt. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß dieses Türkentum auf verschiedene Komponenten zurückgeht, und zwar sowohl auf mehrere bäuerliche Ausgangskulturen, als auch auf jägerische und kleinviehzüchterische. Durch engste Beziehungen zu Ariern und zum alten Nordasien wurde es mit den Zügen ausgestattet, die W. Schmidt veranlaßt haben, ihm ein so hohes kulturgeschichtliches Alter zuzuweisen.

Über das Problem des Pferdenomadentums hinausgehend und zur Pferdezucht selbst vorstoßend kann man sagen, daß nichts *gegen*, aber alles *für* eine erste Züchtung des Pferdes durch Arier spricht. Schon früher hatten wir gesagt, daß wir das Ariertum als eine Mischung aus Bauern, die stark vom Alten Orient abhängen, und Jägern epipaläolithischer Zeit, wohl mit Ost-Aurignacien-Tradition ansehen. Unverkennbar ist in der arischen Kultur der Übergang von Hirschmythen zu Pferdemythen. Hier seien die Pferd-Hirsch-Masken erwähnt, und auch an die große Bedeutung der Pferdemythen und Pferdegottheiten in diesem Kreis allgemein erinnert. Sieht man von den — auf den Ariern in dieser Hinsicht basierenden! — Türken ab, so gibt es keine Kultur, in der das Pferd in der ganzen Religion eine so dominierende Rolle spielt, wie hier. Wenn anders man solchen Zusammenhängen für Fragen der Haustierzüchtung überhaupt ein Gewicht beilegen darf — und wir sind überzeugt, daß dies der Fall ist — dann kann nur im Ariertum oder vielleicht im Indogermanentum schlechthin die erste Züchtung des Pferdes erfolgt sein. Es waren nicht Nomaden, die das zuwege brachten, sondern

ein offenbar von Jägern überschichtetes Bauernvolk. Die Züchter können noch nicht die Jäger der vorbäuerlichen Phase gewesen sein, denn dazu sind, wie Hermanns zeigt, das Rind und das Pferd viel zu eng miteinander verbunden, besonders was ihre ursprüngliche Verwendung, Zäumung, Anschirrung und Sattelung betrifft. Neben dieser Tatsache scheint uns auch die mythologische Situation des alten Ariertums entschieden gegen eine solche Annahme zu sprechen.

Dieses Resultat steht zu einem Teil auch auf Hermanns Schultern: Mit dem Fettschwanzschaf und Kurzhornrind zusammen schreibt er den Indogermanen den Tarpan als Haustier zu, den sie in Westasien und Europa mitführten (169; Antonius 1922, 276), und der nach Hermanns' Darstellung wahrscheinlich deren Pferd überhaupt ist (167 f.). Wir glauben, daß sich durch Annahme unserer Auffassung von der Entstehung der Arier aus Bauern und Jägern ein guter Teil der Einwände W. Schmidts (1951) gegen Hermanns' Arbeit ganz von selbst korrigieren würde, und daß darüber hinaus viele Kontroversen der letzten Jahrzehnte über diese Fragen so gewissermaßen auf der höheren Ebene einer Synthese gelöst werden könnten, einer Synthese, die dazuhin den Vorzug hat, archäologisch unterbaut zu sein (Hančar 1951, 57 ff.). Wir sind überzeugt, daß bei weiterer kritischer Prüfung des gesamten Materials in Hinsicht auf diese Fragen die hier vertretene Auffassung an Gewicht nur noch gewinnen wird und verweisen in diesem Zusammenhang auf die Ergebnisse der Arbeiten von K. Meuli (1945), N. Yalouris (1950) und J. Weisweiler (1950), die griechische und irische Verhältnisse untersucht haben und mit unseren Ergebnissen aufs schönste übereinstimmen, wenn man sie in diese Gesamtschau einbezieht.

Die Zucht, wie gesagt, kann nicht oder kaum vor 2500 begonnen haben. Die rasche Aufeinanderfolge verschiedener Bändigungsmittel für das Pferd (189 f.) zeigt neben vielem anderen, daß die Dynamik, die dieses Tier seit jeher in jeder Kultur, in der es auftrat, entfesselte, schon von Anfang an existierte, fühlbar war und dem Menschen zum Bewußtsein kam. Greifbar war sie und wurde das Pferd erstmals durch und mit den Ostindogermanen, höchstwahrscheinlich ihren ersten Züchtern, Bauern also. Mit diesem Ergebnis ist die These von der uralten Pferdezüchterkultur in Zentralasien noch mehr erschüttert, als selbst durch Hermanns' Ergebnis, das bei der ersten Teiluntersuchung seiner Schule in Zentralasien selbst immerhin den vorangegangenen Arbeiten gegenüber so revolutionierend war, daß es dem Autor eine scharfe Kritik von Seiten W. Schmidts eintrug (1951), offenbar weil er spürte, daß dieses Ergebnis an eine der Säulen seines großartigen Ideengebäudes, nämlich die ursprüngliche Dreiteilung der Primärkulturen rührte. Immerhin hat Hermanns selbst zwar die Auffassung über den Raum und das Objekt der ersten Züchtung seinen Vorgängern gegenüber korrigiert, indem er anstelle der Pferdezucht in und am Altai die Hornvieh- und besonders die Rinderzucht in Turan setzte, aber er läßt nicht von der Grundthese seiner Schule ab: von der erstmaligen Tierzucht bei Jägern, die durch diese Zuchtaufnahme zu Nomaden wurden. Und soviel uns auch in Einzelheiten und größeren Komplexen mit Hermanns verbindet, — in dieser Frage können wir nicht mit ihm gehen. Das wurde schon bisher klar und dieser Frage der Viehzucht wollen wir jetzt noch etwas nähertreten.

5. Die Viehzucht

Hermanns kommt zu dem Ergebnis, daß alle Haustiere außer Hund und Schwein in Iran-Turan gezüchtet worden seien (285) von nicht faßbaren Jägervölkern zu der Zeit, als infolge Bevölkerungszunahme der Lebensraum und das Wild knapp wurden. Bei diesem Ergebnis stützt er sich auf die Gleichheit von Jagd- und Weidebezirken bei Jägern und Nomaden, auf ein ähnliches Denken der Jäger und Nomaden den Tieren gegenüber insofern, als der Jäger durch rationelle, sparsame Jagd auf Geheiß des Höchsten Wesens möglichst lange und gleichmäßig aus den Tieren seines Jagdbereiches dasselbe herauszuholen versucht, was dann der erste Nomade durch planmäßiges Haushalten und Pflegen „seiner" eigenen Wildbestände von diesem gewinnt: Fleisch, Sehnen, Knochen und Haut. Der erste Nomade gewöhnt seine Tiere an sich z. B. durch Rauch (215). Er hat für sie kein Gehege, da man eine größere Herde darin gar nicht halten könnte, die Tiere sind vielmehr völlig frei, halbwild, nur ein ganz verschwindend kleiner Teil der Herden wird zu „Dienstleistungen" herangezogen. Ein anderer kleiner Teil wurde vielleicht für Opfer (durch Erwürgen) verwandt, die bei der Züchtung neben den wirtschaftlichen Gründen eine bescheidene Rolle gespielt haben können (213, 206 ff.).

Diese Darstellung (210 ff.) und Auffassung hat ohne Zweifel etwas für sich. Man kann sie nicht in Bausch und Bogen verwerfen, so lange man kein besseres Bild und keine besseren Argumente für einen anderen Ablauf von Züchtung und Zähmung hat. Es soll aber doch nicht verschwiegen werden, daß dieser Auffassung noch einige Unvollkommenheiten anhaften. Hermanns sagt, daß die Züchtung stattfand, als die Bevölkerung groß wurde, andererseits aber gibt er an, daß die Bevölkerung in Nomadengebieten sehr dünn sei, da der einzelne für seine Herden sehr weite Weideflächen benötige (29, 50 f.). Ganz abgesehen davon, daß mit dieser Feststellung die Entstehung des Nomadentums in den — früher noch mehr als heute mit Wald überzogenen Waldgebirgen von Altai und Sajan, wo man sie früher lokalisierte, illusorisch wird, erscheint es auch gewagt, anzunehmen, daß ein Gebiet wie Amdo nicht ebenso viele Jäger wie Nomaden ernähren könnte.

Die Gleichheit alter Jagdgebiete und neuer Weidegebiete spricht nach Hermanns für eine direkte Aufeinanderfolge beider. Aber: ist eine Einteilung von Weideland nicht überall dort notwendig, wo eine gewisse Bevölkerungs- und Herdendichte erreicht ist, wenn man eine Unzahl von dauernd wiederkehrenden Konflikten vermeiden will? Und zum anderen: Entsprechen die ursprünglichen Gemarkungen unserer Dörfer — sie sind ja beileibe nicht identisch mit Ackerland und Wiese! — nicht ebenso — wenn man will — alten „Jagdbezirken" wie die Weidebezirke der Nomaden? Diese Folgerung Hermanns scheint uns etwas unvorsichtig.

Ein lange und heiß umstrittener Punkt in der Frage der Zuchtmotive ist der, ob die Haustiere ursprünglich als Opfertiere gehalten worden seien. Hermanns geht in dieser Frage einen mittleren Weg und läßt diese Möglichkeit als Nebengrund bestehen (211), aber das Problem ist dabei nicht genügend klar herausgearbeitet worden. Die Tatsache, daß nicht alle jemals vom Menschen verwendeten Opfertiere zu Haustieren geworden sind, sagt noch nichts gegen die Auffassung, daß man Opfertiere gezüchtet hat. Entscheidend kann hier nur sein, ob in einer be-

stimmten Kultur zu der Zeit, als man die Züchtung bereits kannte, das betreffende Opfertier gezüchtet wurde oder nicht. Wenn man die Frage anders stellt als Hermanns, nämlich: Sind alle Haustiere auch Opfertiere gewesen, so sieht die Antwort doch anders aus, und zwar auch dann, wenn man zugibt, daß es ja nahelag, dem Gott das eigene Tier darzubringen: Unsere Haustiere waren nicht nur Opfertiere, sie waren auch heilig. Mindestens in Eurasien gibt es wahrscheinlich kein altes Haustier, das nicht einmal irgendwo heilig gewesen wäre.

Auch die einheitliche Tötung des Opfertieres bei vielen Nomaden durch Ersticken scheint uns nicht für die Abstammung dieses Rituals vom Jägertum zu sprechen, sondern allein für eine einstmals über weite Gebiete verbreitete gleiche Vorstellung von der Seele, wie Hermanns selbst zeigt (206 ff.). Daß sich diese so auffallend mit dem Viehzüchtertum deckt, muß beachtet werden. Dieser Einzelzug scheint uns die noch tragfähigste Stütze Hermanns für einen alten Nomadenkreis überhaupt zu bilden — sofern dieses Ritual sich nicht aus einer bekannten Kultur, etwa aus altorientalischer Wurzel, ableiten läßt.

Mehr ist gegen ein anderes wesentliches Stück seiner Beweisführung für ein altes, vom Bauerntum getrenntes Nomadentum einzuwenden: Die Weltschöpfungsberichte bei beiden sind verschieden, die Bauern haben Ur-Nutzpflanzen, die Nomaden Ur-Haustiere (275). Das ist kein ausreichender Beweis für eine solche Folgerung, denn: was soll ein Nomade mit „Ur-Nutzpflanzen" anfangen? Jeder wird — wenn eine solche Mythe einmal existiert —, das in sie hineinstellen, was ihm am wichtigsten ist, seien es nun Getreide, Obst, Haustiere, Fische oder Wild. Hier muß die Frage gestellt werden: welche Version ist die älteste? Auf welcher Stufe ist die Mythe überhaupt entstanden? Welche von der ursprünglichen Situation abweichende Gegebenheit hat welche andere, analoge Version zur Folge gehabt? Wir zweifeln nicht daran, daß, wenn der Kern der Mythe, das Geschehen als solches, identisch oder ähnlich ist (und das scheint uns nach Hermanns' Darstellung der Fall zu sein) sich auch die Varianten auf einen ursprünglich einheitlichen Nenner bringen lassen und aus *einer* Wurzel stammen. Wir zweifeln auch nicht daran, daß hier letzten Endes der Kreis der Dema-Vorstellungen berührt wird.

In diese Richtung gehen noch ein paar Angaben Hermanns', z. B. über die Zauberpraktiken der Amdopa zur Förderung der Viehzucht, die gar nicht in W. Schmidts Bild der Nomadenreligion mit Hochgott hineinpassen (208), und die über das Opfer an den Zeltgott, der anscheinend mit dem Himmelsgott in direkter Verbindung steht: der nomadische Amdopa opfert seinem Nomadengott Butter und — Mehl! (58). Das sind nicht Produkte nomadischer, sondern bäuerlicher Wirtschaft.

Noch ein Punkt von viel größerem Gewicht scheint uns indessen bei Hermanns und seiner Theorie von der Enstehung der Viehzucht ungeklärt: Die Frage der Domestikationserscheinungen. Hermanns spricht in dieser Hinsicht nur vom Alter der Züchtung als Faktor und Gradmesser der Veränderungen der Tiere: Je älter eine Zucht, desto stärker die Domestikationsmerkmale (Schaf 100, Yak 110, allgemein 193). Dies scheint uns nun keineswegs sicher. Sollte nicht ebenso wie die Zeit auch der Grad der *veränderten* Lebensweise, die Haltung und Pflege des Tieres durch den Menschen also, zu Domestikationsmerkmalen führen? Es will uns scheinen, daß gerade der Gegensatz etwa von Wildleben und Stallhaltung sehr rasch zu

solchen Veränderungen führen muß, jedenfalls rascher als z. B. das Weiterleben der Tiere in der von Hermanns angenommenen, beinahe wilden Form, in der nahezu alle Lebensbedingungen gleich bleiben und also Reize für die Veränderung von der „Umwelt" des Tieres gar nicht oder nur in sehr geringem Maße ausgehen können. Wir glauben, daß ein zwischen die Jagdperiode und das spätere Nomadentum geschaltetes Stadium der Zähmung und Züchtung *kleiner* Tierbestände bei und durch Bauern sehr viel schneller und gründlicher zu den heutigen Ergebnissen führen mußte, als eine Entwicklung im Sinne Hermanns'. Leider haben wir diese Probleme bisher in den Arbeiten der Haustierforscher nicht angeschnitten gefunden, glauben aber, daß diese Zusammenhänge sehr wohl des Studiums wert wären, umso mehr, als etwa Antonius in seinen Ergebnissen rein morphologischer Forschungen unserer Auffassung nicht zu widersprechen scheint (1922, 52 ff.).

Noch eine Vorstellung ist bei der Annahme der These Hermanns' nicht ganz einfach: wie soll der Mensch bei jener Herdenwirtschaft zu einer intensiven und differenzierten Milchwirtschaft und zur Nutzung der Tiere überhaupt gekommen sein?

Wir sehen, auch dieses auf den ersten Blick bestechende Bild von der Vorstellung der Tierzucht — es eignet der Wiener Schule im ganzen — ist nicht ohne schwere Bedenken anzunehmen. Es hat für sich den Vorzug einer bis zu einem gewissen Grad logischen Geschlossenheit des Vorgangs selbst. Aber es entscheiden hier auf die Dauer nicht logische Gedankengänge, sondern historische Tatsachen; und sie *zwingen* nicht zu dieser Annahme, das sahen wir eindeutig beim Pferd.

Aber auch über diesen Zuchtkreis hinaus sind in Mittel- und Nord-Eurasien nirgends vor den Bauern mit Viehhaltung Nomaden greifbar, weder archäologisch noch — soweit wir sehen — sonstwie. Mindestens kann man bei einiger Unvoreingenommenheit ganz gut ohne sie auskommen, wie wir sahen. Noch immer hat der Alte Orient auch in Hinsicht auf die Tierzüchtung ein unbestreitbares, archäologisch und religionsgeschichtlich bezeugtes Primat. So darf man sagen, daß das von Hermanns vorgelegte Material nicht in der Lage ist, die Frage nach dem Ursprung der Viehzucht zu entscheiden. Seine Lokalisation geht wesentlich weniger als die F. Flors und W. Schmidts an den wahrscheinlichen Gegebenheiten vorbei. Das ist sicher. Ob aber der Turanische Raum oder der Alte Orient mit den iranischen Randgebirgen der Herd ist, muß weiterhin als nicht eindeutig geklärt angesehen werden. Der archäologische Befund und eine Reihe von Überlegungen besonders archäologischer Art, die wir anstellten, deuten klar auf den Alten Orient hin. Hermanns freilich spricht (117) der Archäologie die Möglichkeit ab, diese Fragen zu klären. Das scheint indes nur für die Rinderzucht zu gelten. Bei der Pferdezucht verlangt er nämlich den archäologischen Beweis, daß die Türken mindestens ebenso früh Pferde gezüchtet haben wie andere alte Pferdezüchter, *bevor* er gewillt ist, dieses Volk als Urpferdezüchter anzusprechen (182). Wenn er bereit wäre, dieselbe Forderung für die Rinderzucht zuzubilligen, wäre die Sache entschieden. Das aber tut er nicht. Er sagt, es sei unmöglich, die Priorität von Ackerbau oder Viehzucht zu beweisen (117). Er selbst kommt zu dem Schluß (218), es lasse sich nicht erweisen, daß reine Viehwirtschaft (womit er Nomadentum meint) unselbständig ist und ihre Entstehung dem Bauerntum verdankt. Das ist für die heutige Situation richtig. Aber auch das

umgekehrte läßt sich nicht erweisen. Leider bleibt Hermanns nicht bei dieser vorsichtigen Entscheidung, sondern sagt später (224), es sei erwiesen, daß die These Bauer = Züchter, in ihrer Allgemeinheit nicht gilt . . ., ohne inzwischen diesen Beweis auch nur halbwegs erbracht zu haben.

Hermanns spricht von der Möglichkeit der ersten Züchtung von Tieren durch Bauern nur gewissermaßen en passant (216 ff.), ohne diese Möglichkeit mit mehr als ein paar Sätzen zu erörtern. Er nimmt seine Beispiele alle aus Waldländern (Sikim, Indien), setzt sich also nur mit *Wald*bauern auseinander. Er scheint auch nicht genügend zu berücksichtigen, daß die Jagd als Vorstufe der von ihm postulierten Nomadenkultur und Tierzucht auch und gerade bei primitiven Bauern eine große Rolle spielt, und daß auf dieser Ebene der von ihm abgelehnte Spieltrieb vielleicht doch bei der Zähmung von Tieren entscheidend mitwirken konnte (215). Aber auch wenn dies nicht der Fall war, so ist doch zu erkennen, daß selbst bei seiner These vom Ursprung der Tierzucht aus der Jagd durch die Tatsache der Existenz von Jäger-Bauern ein weiteres seiner Postulate, nämlich: die vielleicht mehrfache (275), aber doch auf jeden Fall räumlich getrennte (275) Entstehung von Ackerbau und Tierzucht an Wahrscheinlichkeit verliert.

Gerade dieser letzte Gedanke führt vielleicht einen Schritt weiter. R. Gradmann hat in einer noch nicht publ. Arbeit, deren Einsichtnahme uns Herr Prof. v. Wißmann freundlicherweise ermöglichte, festgestellt, daß in den Steppen- und Oasengebieten des Alten Orient die denkbar günstigsten geographischen Bedingungen für die Entstehung von Ackerbau und Viehzucht bestanden — für eine Art Steppenbauerntum, wie wir es zu skizzieren versucht haben (Diss.-Ms.), ein Vollbauerntum im Sinne Hermanns also. In diesen Gebieten liegen größere oder kleinere Flächen, die die besten Voraussetzungen für den Getreideanbau und dessen Entwicklung bieten (vergl. dazu H. v. Wißmann 1946, 321), neben ihnen dehnen sich in vielen Trockensteppen weite Jagd- und Weidereviere aus, ebenfalls großenteils von Natur aus sehr günstig. Diese Gebiete müssen schon früh eine relativ große Zahl von Menschen angelockt haben. Die großen, offenen Räume ermöglichten und förderten Handel, Verkehr und vor allem Erfahrungsaustausch jeder Art über weite Strecken hinweg.

Mag man nun mit Hermanns annehmen, daß die erste Tierzucht, die Zucht von Schaf, Ziege und Rind bei Jägern stattfand und von hier aus erst zu den Bauern gelangte, oder mag man mit H. v. Wißmann sagen, daß die Tierzucht von dort bereits Seßhaften, also von Bauern begonnen wurde (1946, 343 f., dort weitere Literatur), auf jeden Fall erscheint es sicher, daß diesbezügl. Erfahrungen in einem Raum wie dem Alten Orient sehr rasch verbreitet werden konnten. Dies mag geschehen sein entweder von den Jäger-Nomaden zu den Bauern hin, und zwar gleich von Anfang an, schon an der Basis beider Kulturen, oder von einem Bauerndorf und -Gau zum andern hin. Daß auf diese Weise in diesem Gebiet die Entstehung eines Vollbauerntums zu einem sehr frühen Zeitpunkt durchaus möglich, ja wahrscheinlich anmutet, dünkt uns sicher. Eine in dieser Form verlaufene Entwicklung scheint sich darin zu spiegeln, daß das Vieh im Alten Orient offenbar seit sehr alter Zeit mit Getreidekörnern, besonders Gerste, gefüttert wurde (Moortgat 1950, 226), was bei einer rein nomadischen Wurzel der Viehzucht unvorstellbar

wäre. Nicht zufällig erscheint auch im Prototyp des „Guten Hirten", in Tammuz, eine Gestalt, die selbst in fester Wohnung lebt, das Vieh in Hürden hält und es mit Gerste (und Klee?) füttert (Moortgat 1949, 1950, 226 f.). Auch das spricht eher für einen Ablauf wie wir ihn vorschlagen, als für ein altes Nomadentum. Erst dieses Vollbauerntum hat den gewaltigen Aufstieg und den großen kulturellen Vorsprung dieses Gebiets ermöglicht. Es ist eine der großen Leistungen des menschlichen Geistes, dem eben dort, im Alten Orient damals eine große Stunde anbrach. Sie hat viel stärker, als dies bis dahin möglich war, ein Kulturgefälle geschaffen, das seit jener Zeit mit all seinen Gesetzen wirksam geblieben ist, und immer das Schwächere, Undifferenzierte in den Bann des kulturell Stärkeren und Entwickelteren gezogen hat.

Dies ist nur der Versuch einer Antithese. Nun aber zurück zu Hermanns!

All seine Schlüsse und Postulate scheinen uns in einem zu wurzeln: in einem sehr statischen, zu wenig dynamisch gesehenen Bild von Leben und Wirtschaft des Menschen. Das ist umso überraschender und bedauerlicher, als Hermanns selbst in seiner Gegenüberstellung von Evolution und Evolutionismus (274) den zweifellos richtigen Ansatz findet: den Gedanken der Entwicklung, den er bereits in der Einleitung näher ausgeführt hatte. Dort war festgestellt worden, daß Jägertum, Bauerntum und Nomadentum drei organisch gewachsene Gebilde darstellen, innerhalb derer die einzelnen Bereiche harmonisch aufeinander abgestimmt seien, ferner daß bei diesem Prozeß die Wirtschaftsform ein ganz besonderes Gewicht besitzt, das sie befähigt, das ganze Leben zu prägen und zu gestalten, psychologisch, soziologisch, religiös und mythisch. Diese Harmonisierung dauere Jahrtausende. — Das ist sicher richtig, wenn man die Endpunkte einer solchen Entwicklung betrachtet, etwa das Jägertum der Eskimo oder der Australier, das Bauerntum im Europa des ausgehenden Mittelalters und das Nomadentum der Mongolen des 18. Jahrhunderts.

Aber dann erliegt Hermanns (etwa im Gegensatz zu O. Lattimore, 1938) der Vorstellung *des* Nomadentums, *des* Bauerntums. Er geht bei der Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Nomadentums wie der Viehzucht und in zahlreichen Einzeldingen minderen Ranges nicht etwa — wie es nach der Einleitung sinnvoll und notwendig wäre — von der Vorstellung eines noch ganz indifferenten, unspezialisierten Nomadentums primitivster Art und eines entsprechenden Bauerntums aus. In diesem Stadium müssen beide, Nomadentum und Bauerntum, natürlich und (auch bei Hermanns' These) notwendig noch alle Möglichkeiten der Entwicklung offen vor sich haben, dagegen nimmt Hermanns immer die schon spezialisierte, stark differenzierte und in einem sehr weit fortgeschrittenen Stadium der Harmonisierung befindliche Form zum Modell. Es ist klar, daß dadurch die alten Verhältnisse wesentlich verzerrt und verschoben werden. Das ist schade, weil die Arbeit dort, wo sie sich auf eigene Forschung im Felde stützt und völlig unvoreingenommen bleibt, zu wirklich ausgezeichneten Ergebnissen führt, zu denen man W. Schmidt und seine Schule nur beglückwünschen kann.

Diese Ausführungen konnten und sollten nur möglichst gedrängt unsere Einwände gegen die Arbeit Hermanns darlegen und skizzenhaft zeigen, welches andere Bild wir selbst aus der Beschäftigung mit einem ähnlichen Material ge-

wonnen haben. Die Ausführungen sind ein Entwurf, außer in den Kapiteln über Tibet und die Pferdezucht, wo mehr über anderwärts gewonnene Ergebnisse und Fragestellungen berichtet wird. Wir glaubten, diese Gedanken bei einer Besprechung der Hermanns'schen Arbeit nicht unterschlagen zu sollen, da sie, wenn auch teilweise in Antithese zu Hermanns, zeigen können, wie ungeheuer anregend und wichtig diese Arbeit ist, und in wie mannigfaltige und weitreichende Fragen sie vom tibetischen Hochland aus hineinführt.

LITERATURHINWEISE

Antonius, O.: Stammesgeschichte der Haustiere, Jena 1922.
Bergmann, F.: Archaeological researches in Sinkiang, in: Sino-Swedish expedition VII, 1. Stockholm 1939.
Bishop, C. W.: The neolithic age in Northern china, in: Antiquity VII, 1933. Origin of Far Eastern Civilisations, Smithonian Inst. publ. 3758, Washington 1944.
Conrady, A.: China, in: Ullsteins Weltgeschichte, Berlin 1910.
Eberhard, W.: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas, Leiden 1942 (zit. R.).
Ders.: Lokalkulturen im Alten China, I und II, Leiden und Peking 1942 (zit. L.).
Eickstedt, E. Frh. v.: Rassendynamik von Ostasien, Berlin 1944.
Firbas, F.: Waldgeschichte Mitteleuropas nördl. der Alpen, Jena 1949.
Franke, O.: Geschichte des Chinesischen Reiches 1—3. Berlin 1930/37 (zit. Franke I bzw. II).
Hančar, F.: Probleme und Ergebnisse der neuen russischen Urgeschichtsforschung, in: 33. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1943/50, Berlin 1951.
Heine-Geldern, R. von: China, Ostkaspische Kultur und Herkunft der Schrift. Paideuma IV, 1950.
Hermanns, M.: Die Nomaden von Tibet, Wien 1949.
Hörner, N. G.: Die heutige und die ehemalige Vergletscherung im Richthofen-Gebirge Zentralasiens, Verhd. d. 7. Intern. Quartärkonferenz, Wien 1938.
Jensen, A. E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.
Ders.: Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951.
Ders.: Forschungsreise nach Süd-Abessinien, ZfE 1952, 77. Bd., S. 57—61.
Kothe, H.: Die Wirtschaftsstufen und ihre zeitliche Eingliederung, in: Die Nachbarn I, Göttingen 1948.
Kussmaul, F.: Einige Bemerkungen zur Geheimen Geschichte der Mongolen (Manuskript zur Plischke-Festschrift 1950).
Ders.: Zur Frühgeschichte des innerasiatischen Reiternomadentums (Diss.-Ms.).
Lattimore, O.: The geographical factor in Mongol history. The Geogr. Journ. 1938.
Löhr M.: Zur Ur- und Vorgeschichte Chinas. Saeculum III, 1952.
Maringer, J.: Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas. Anthropos 1942/45.
Menghin, O.: Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931.
Merhart, G. von: Sibirien in: Eberts Reallexikon (RLV XII).
Meuli, K.: Griechische Opferbräuche, Phyllobolia für P. v. d. Mühll, Basel 1945.

Moortgat, A.: Geschichte Vorderasiens bis zum Hellenismus in: Altägypten und Vorderasien im Altertum, München 1950.
Ders.: Tammuz, Berlin 1949.
Plaetschke, B.: Landschaftskundliche Wesenszüge der östlichen Gobi. Wiss. Veröffentl. d. Dt. Museums f. Länderkunde, NF 7, Leipzig 1939.
Richthofen, F. v.: China I, Berlin 1877.
Scharff, A.: Geschichte Ägyptens, in: Altägypten und Vorderasien im Altertum, München 1950.
Schmidt, W.: Zu den Anfängen der Tierzucht. ZfE 76, 1951.
Ders.: Zu den Anfängen der Tierzucht. Nachtrag. ZfE 76, 1951.
Schwidetzky, I.: Turaniden-Studien, Abhdl. d. Mainzer Akademie, 1950
Thurnwald, R.: Die menschliche Gesellschaft, Bd. 1, Berlin 1931 (zit. M.G. I).
Troll, C.: Strukturböden, Solifluktion und Frostklimate der Erde, Geolog. Rundschau 34, 1944.
Vladimirtsov., B.: Le régime social des Mongols, Paris 1948.
Weisweiler, J.: Die Kultur der irischen Heldensage, Paideuma 4, 1950.
Wissmann, H. v.: Die Entwicklungsräume des Menschen, Universitas I, 1946.
Yalouris, N.: Athena als Herrin der Pferde. Museum Helveticum 7, 1950. Basel 1950.
Zeuner, F.: Dating the past, London 1946.

ANMERKUNGEN

*) Der Philosophischen Fakultät Tübingen wird in diesen Wochen eine größere Untersuchung „Zur Frühgeschichte des innerasiatischen Reiternomadentums" als Dissertation vorgelegt werden.

[1]) Über eine diesbezügliche Untersuchung („Die Stellung des Pferdes in der Kultur der Mongolen") wurde im Rahmen des Colloquiums des Geograph. Instituts der hiesigen Universität im Dezember 1949 referiert, ein entsprechendes Manuskript liegt vor.

[2]) Inzwischen wurden solche Stationen in dem eben postulierten Gebiet gefunden (s. dazu M. Löhr, 1952, Karte).

[3]) Die hier benützten Begriffe „Ariertum" und „Ostiraniertum" sind nicht korrekt, da sie sich in erster Linie auf sprachliche Erscheinungen beziehen; sie werden hier nur aus Mangel an zutreffenderen verwendet.

Für eine Reihe wertvoller Hinweise auf dem Gebiet der Archäologie möchte ich Herrn Dr. G. Smolla an dieser Stelle herzlich danken.

Paul Hinderling, Basel

NOTIZEN VON DEN TOGO-RESTVÖLKERN

Nach meiner Fahrt über Kumasi nach Tamale, Yendi und zurück über Kete Krachi, von wo aus ich einen Abstecher nach dem interessanten, von den Atwode bewohnten Siare gemacht hatte, fuhr ich mit meinem Jeep am 15. April 1950 zurück gegen Süden. Hinter mir lagen die weiten, trockenen, sanft gewellten Flächen des Nordens, vor mir tat sich näher und näher das Togo-Bergland auf, das in vielfach unterbrochenen und in einzelne Berge aufgelösten Ketten, westlich des Volta schon beginnend, sich bis über die Nordostgrenze der alten Togokolonie hinaus erstreckt.

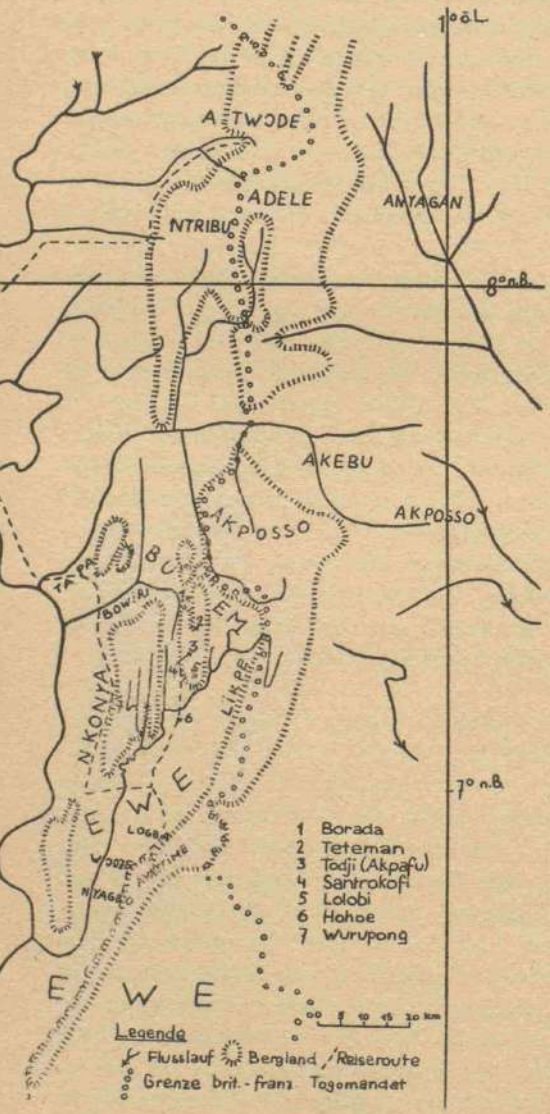
Schon in Siare hatte ich das Togogebirge kennen gelernt: da die Erhebungen die Regen auffangen, ist das Vegetationsbild nicht, wie in den westlichen Ebenen, die Savanne, sondern ein dichter tropischer Wald. Je näher ich nun den Bergen kam, umso grüner und frischer wurde der Wald, und das Land erinnerte mich lebhaft an die Gegend von Kumasi.

Hier waren allerdings keine Asanteer zu Hause. Es hatten sich zwar einige Akan, wie die Tapa, in den Niederungen angesiedelt und auch die mächtigeren Buem im Gebiet von Jassikan sollen, so hieß es, mit den Akan verwandt sein. Ich befand mich aber schon in einer Kontaktzone, am Rande des Akangebietes im Westen, des Ewe-Gebietes im Süden und dem Gebiet jenseits des Gebirges im Osten, wo sich bereits der Einfluß der Yoruba- und Fon-Völker Dahomeys stark bemerkbar macht. Das vor mir liegende Land zeigte sich als Wohngebiet eines fast unübersehbaren Konglomerates von vielen Stämmen, deren Herkunft umstritten war, die sich offenbar untereinander auch gemischt und fremde Sprachen übernommen hatten und überdies durch die Feldzüge der Asante im letzten Jahrhundert stark durcheinander geraten waren. Teilweise wußten die Stämme ihre Herkunft selbst nicht mehr recht. Das wurde mir aus der Tradition der Santrokofi deutlich, die Atebubu und Nuatja als nahe beieinander liegend glaubten.

Übersicht

Nach den mir vorliegenden Nachrichten besteht die Bevölkerung der Gegend aus mehreren Elementen. An einen Kern von alten Stämmen, die nach ihrer Tradition aus Bodenlöchern stammen oder vom Himmel an einer Leiter oder einem Seil herabgestiegen sind, grenzen im Südosten, hauptsächlich die Ebenen bevölkernd, die Ewe. Diese sind nach ihrer Tradition aus der Unterdrückung eines Fremdherrschers von Nuatja (franz. Togo) aufgebrochen und haben nach vielen, vor allem lokalen Wanderungen, ihre heutigen Wohnsitze besiedelt und dabei das vielleicht vorher zusammenhängende Gebiet der Altvölker auseinander gesprengt. Mit ihren Gebieten verzahnen sich solche der Guan-Stämme, die um 1734 mit den Akwamu (Akan) über den Volta geflohen waren und später ihre heutigen Wohn-

sitze eingenommen haben. Dabei scheinen sie sich sowohl mit den Altvölkern wie auch mit den Ewestämmen mannigfach vermischt zu haben. In den bewegten Völkerwirren vom siebzehnten bis ins neunzehnte Jahrhundert, die durch den Aufstieg von Asante und das Verschwinden der alten Küstenstaaten gekennzeichnet sind, müssen zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gebieten Stämme oder Stammesteile ausgezogen sein und sich in unserem Gebiet festgesetzt und mit den übrigen Bevölkerungsteilen gemischt haben. Dabei tauchen als Herkunftsorte (oder Altstämme) die folgenden Namen auf:



1. westlich des Volta:

Prampram
Nungo (= Nungwa?)
Gebiet von Accra (Sekum, Nyanawase)
Akwapim (Aburi, Larteh, Adukrom, Kyerepong)
Gebiet von Obutu (Efutu, Abutu, Egua-Cape Coast, Moree bei Egua)
Asebu
Etii
Kukurantumi bei Begoro
Fanti
Asini
Ahanta
Atebubu und „südöstlich Atebubu"

2. östlich des Volta:

Amedjove (lokale Wanderung)
Anum
Boso
Awuna (= Anlo)
Lome
Dahomey
Nuatja
Bogo

Es ist bei manchen dieser Namen noch nicht klar, zu was für einer Völkergruppe die mit ihnen verbundenen Stämme ursprünglich gehört hatten, und so müssen sowohl für jedes einzelne „Rest"-volk wie für die Völker der südwestlichen Goldküste genaue Untersuchungen gefordert werden, bevor eine Geschichte dieser Völkerwanderungen geschrieben werden kann.

Nicht berücksichtigt wurden hier die Ga- und Adangme-Völker im Gebiet zwischen Accra und der Voltamündung. Die Ga sollen eine jüngere Einwanderungsschicht aus dem Osten sein, die sich über eine guansprechende Grundbevölkerung gelegt hat[1]); die Herkunft der Adangme, deren Sprache mit dem Ga verwandt sein soll, ist noch völlig ungeklärt[2]); ich vermute, daß es sich hier ebenfalls um eine aus sehr jung gemischten Elementen zusammengesetzte Gruppe handelt, die in ihrem Grundstock mit den Altvölkern der Togoberge zusammenhängt. Darauf weisen nämlich ein paar Indizien: die Mädcheninitiation der Krobo gleicht auffallend der der Santrokofi, während sonst in unserm ganzen Gebiet keine Mädcheninitiationen bekannt sind. Krobo und Shai, zwei Adangme-Stämme, haben früher auf Terrassensiedlungen gewohnt, wie noch heute manche Togostämme; der Name „Krobo" wurde mir im Gebiet von Hohoe mehrfach für ein altes, vertriebenes Volk genannt.

Nun müssen wir die Altvölker selbst aufführen. Die Literatur darüber ist sehr spärlich, so daß ich als ausführlichste mir bekannte Quelle den Artikel Westermanns in der Kolonialen Rundschau 1932[3]) zitiere. Westermann gibt dabei als „Reststämme" folgende Völker an:

1. Avatime mit Nyagbo-Tafi
2. Akpafu
3. Likpe = Bakpele
4. Borada
5. Lefana
6. Bowiri
7. Tetemang
8. Santrokofi
9. Lolobi
10. Kebu
11. Akposso
12. Adele

Diese Liste ist jedoch weder richtig noch vollständig. Es war mir zwar nicht möglich, auch nur den kleineren Teil der Reststämme zu besuchen, doch wurde mir erklärt, daß Lolobi zu Akpafu gehöre und daß die Lipke mit den Santrokofi in Sprache und Sitten sehr nahe verwandt seien. Nach einer Notiz im „Globus"[4]) ist „Lephana die Hauptsprache in Buem, und sie wird u. a. gesprochen in Teteman und Borada". Diese drei „Stämme" sind mir aber aus eigener Kenntnis nicht bekannt geworden. Akebu, Akposso und Adele sind echte Reststämme, zu denen ev. noch die Ntribu gerechnet werden müssen, die W. zu den Tim-Stämmen zählt, und die Atwode und Anyagan, die offenbar mit den Guan verwandt sind. Die Bowiri sollen nach den Akten des District commissionars in Ho eingewanderte Fanti (oder Guan?) von Gua (Cape Coast) sein. Dort werden auch einmal mit ihnen die Teteman erwähnt. Wieweit indessen die Nyagbo mit den Avatime verwandt sind, kann ich nicht beurteilen; jedenfalls zählen sie sich nicht unter die Herrschaft des Avatime-Häuptlings. In der Nähe der Avatime wohnen ferner die Logba (in Wuinta) und die Leute von Woadje, beides Stämme, die nach den Akten in Ho ursprünglich keine Ewe waren und eigene Sprachen besaßen.

Nach den Ausführungen Westermanns sind für die Reststämme der Reisbau und das Lehmkastenhaus bezeichnend, Dinge, die mir für die Akpafu und Santrokofi bestätigt wurden. Die Guan, besonders in Nord-Guan, seien darin, genau wie nach der Sprache, mit diesen Reststämmen verwandt. Alle diese Sprachen weisen nämlich, nach Westermann, nominale Klassenbildung, vorwiegend durch Präfixe, auf. Ob die Sprachen tatsächlich unter sich verwandt sind, kann ich nicht beurteilen. Dem Wortbestand nach scheint das jedenfalls nicht der Fall zu sein, denn die Guan von Wurupong, die Akpafu, die Santrokofi und die Avatime weiter südlich verstehen einander nicht.

Weiter ist W. der Meinung, daß die Reststämme früher weiter südlich gewohnt hatten und daß viele in den Ewe aufgegangen, und andere von ihnen nach Norden verdrängt worden seien. Dies fand ich bestätigt in den Avatime, die neben ihrer eigenen Sprache bereits Ewe sprechen (in meinen Befragungen mußte ich die einheimischen Bezeichnungen immer ausdrücklich verlangen). Die Lobga in Wuinta und die Leute von Woadje am Fuß der Avatimeberge erklärten sogar, nur Ewe zu sprechen. Die Akpafu und Santrokofi dagegen haben aber ihre alten Sprachen noch ganz bewahrt und sprechen Ewe nur als erste Fremdsprache.

Wurupong in Nkonya

Einen ersten kurzen Besuch machte ich in Wurupong. Wurupong ist eine Ortschaft im Gebiet der Nkonya oder Nkunya, die um 1733 mit den Akwamu aus Nyanawase bei Nsawam nördl. Accra ausgezogen waren. Dabei sollen aber im Gebiet von Wurupong noch „Urbewohner" angetroffen worden sein, und, so hieß es, noch heute seien die Wuruponger sehr rückständig.

An einem Meeting der Ältesten und des Häuptlings brachte ich bald heraus, daß die Einwanderer nach ihrer Tradition auf den Bergen Vorbewohner angetroffen und diese besiegt hatten. Es ist aber anzunehmen, daß dabei die Frauen nicht getötet, sondern geheiratet wurden, und noch heute leitet sich ein Clan (d. i. eine sich als verwandt fühlende Gruppe) von diesen Vorbewohnern ab (die *Nkentia-fo*).

Daß diese Traditionen keine Märchen waren, wurde mir klar, als ich mit ein paar Leuten eine gute Stunde den Berg hinan stieg und dort, auf einer kaum angedeuteten Terrasse unterhalb des obersten, steilen Felsabsturzes, tatsächlich auf die Reste einer alten Siedlung stieß, die sich durch überwachsene Steinterrassen, durch verzierte Topfscherben, Reibsteine und ein später als Eisenschlacke identifiziertes Steinstück kenntlich machte. Meine Leute erklärten, die Häuser dieser Leute hätten ein Flachdach getragen, und noch heute gibt es sogar in Wurupong einige wenige Flachdachhäuser wie bei den Akpafu und Santrokofi, die ich später besuchen sollte. Nun teilten mir meine Begleiter noch etwas mit: sie hoben einen großen, flachen Stein auf und sagten, die Nkentia seien früher auf solchen Steinstühlen gesessen, wobei sie Steinplatten als Sitze und aufgerichtete Steinpfähle oder -platten als Rückenlehne benützt hätten.

Ich vermutete, die Leute bezeichneten als „Vorbevölkerung" einfach die auf der andern Seite des Gebirges wohnenden Akpafu und Santrokofi, aber sie bestritten das energisch und erklärten, Akpafu und Santrokofi wohl zu kennen. —

Akpafu und Santrokofi

Über Kpandu erreichte ich am 18. 4. auf einer sehr ausgefahrenen und schlechten Straße Hohoe, von wo aus ich die Akpafu und Santrokofi zu besuchen gedachte.

Nach meinen Informationen hat die Kultur — nicht aber die Sprache — der Akpafu mit der der Santrokofi so viel Ähnlichkeit, daß ich es wagen kann, die beiden Stämme gemeinsam zu beschreiben. Ich bezeichne dabei im folgenden die einzelnen Informationen mit A. und S. (A. = Akpafu, S. = Santrokofi).

Bedingt durch den kurzen Aufenthalt sind meine Nachrichten nicht das Resultat eigener Beobachtungen oder ausgedehnter und eingehender Befragungen, sondern es sind nur die Aussagen meiner Gewährsleute. Dabei war es mir nicht möglich, sie zu überprüfen. Immerhin waren die Gewährsleute nicht Einzelpersonen, sondern z. B. in Akpafu drei ältere Männer, die meine Fragen zuerst besprachen, und auch bei den Santrokofi saßen mehrere Leute um meinen Informanten, Mr. Enoch G. Takyi, herum, die seine Antworten kontrollieren konnten. Einzelne Punkte konnte ich natürlich auch selbst feststellen.

Ich wage es nicht, diese Auskünfte redaktionell wesentlich zu bearbeiten. So steht Nebensächliches neben Wichtigem, und es ist noch nicht festzustellen, welches nun das Wichtige ist. Erst spätere, genauere Studien werden das klären können. Immerhin wird es möglich sein, aus dem Folgenden den Charakter der Akpafu- und Santrokofikultur und den großen Unterschied zwischen ihr und der benachbarten Akankultur zu erkennen. Ich fühle mich berechtigt, meine fragmentarischen Notizen wiederzugeben, weil meines Wissens Studien, die sich mit der Ethnographie der beiden Völker befassen, überhaupt noch nicht gemacht worden sind.

Die Santrokofi wohnten früher auf den direkt nördlich von Hohoe ansteigenden Bergen, haben sich aber schon vor 1910[5]) im Tal an der Straße nach Jassikan angesiedelt. Sie bevölkern heute die drei Dörfer Benua, Bume und Gbodome. Das Wohngebiet der Akpafu ist etwas größer: zu Akpafu werden gerechnet die Dörfer Mpeasem und Odomi an der Talstraße, die Hauptsiedelung Todji im Bergsattel und ferner die Dörfer Lolobi Ashiambi, Lolobi Kumasi, Baika und Adawkaw, alle in der Gegend östlich der Haupt-Bergkette.

Meine Informationen stammen aus den Dörfern Gbodome, Mpeasem und Todji. Mr. Takyi, der Informant in Gbodome, bezeichnete sich als Christ; auch die drei Männer aus dem Kirchenrat von Todji waren Christen, gaben mir aber gleichwohl zuverlässige Auskunft, wie das auch aus den Ergänzungen hervorging, die ich in Mpeasem von Kwosi Modja erhielt, einem Heiden, der früher in Todji gewohnt hatte.

Tradition und Geschichte

Beide Völker behaupten, die ursprünglichen Bewohner ihres Gebietes zu sein.

Die Ursprungstradition der A. geht dahin, daß der Clan von *Atigo*, der *Madjireté*-Clan, an einem Seil vom Himmel herabgestiegen sei. Wenn in der Stadt Streit entstand, jagte man die Leute in den Himmel zurück. Da sich dabei die Bevölkerung immer verringerte, schnitt man das Seil schließlich durch und vergrub es unter einem Stein. Seitdem die Kirchenältesten von Todji aber gesehen hatten,

daß unter dem Stein, den der Missionar aufgehoben hatte, kein Seil lag, glauben sie nicht mehr an diese Geschichte. Kwosi Modja in Mpeasem fügte der Mythe bei, daß eine andere Gruppe, nämlich die Schmiede und die Schmelzer, aus dem Boden gekommen sei. Es sei aber heute nicht mehr bestimmbar, welcher Urgruppe ein Individuum angehört. Demgegenüber berichten die Akten des D. C. in Ho davon, daß die A. in drei Gruppen vom Himmel heruntergestiegen seien, wie auch die Bevölkerung dreigeteilt sei. Davon konnte ich aber nichts feststellen.

Nach der Tradition der S. sind ihre Vorfahren aus dem Boden gekommen. Eine andere Gruppe sei aus Atebubu bei Nuatja (!) eingewandert und habe Twi gesprochen; sie habe in den Stamm eingeheiratet.

Die Vermutungen der Kirchenräte von Todji gingen dahin, daß die A. vom Hügel Kubekube auf der andern Talseite oder von Amedjove und Hogbeve zusammen mit den Logba oder von Akanti-Akim eingewandert seien. In S. meinte man dagegen, die A. kämen von Akrofu zwischen Ho und Bame. In den Bergen gegen Nkonya aber hätte ein Volk, das „Krobo" hieß und Steinstühle benützte — wie übrigens, nach den S., früher auch die A. und die S., — gewohnt, gefährliche Fetischleute, die dann durch die vereinigten Nkonya, S. und A., vertrieben worden seien.

Im übrigen scheint aber die Geschichte unserer beiden Völker, wenigstens in den letzten hundert Jahren, ruhig verlaufen zu sein. Als die Asante um 1870 in die östlich des Volta gelegenen Länder einfielen, blieben A. und S. von ihnen verschont, „weil sie flache Hausdächer hatten", was nach Meyerowitz auch für die ältesten Akanvölker gelten soll[6]).

Ernährung

Sie wird durch den Hackbau bestimmt, und unter den angebauten Früchten stehen an erster Stelle der *Reis (kamó,* A.) und der Yam.

Sämtliche Zeremonien sind mit dem Reis verbunden. Das weist darauf hin, daß Reis die eigentliche und seit alter Zeit angepflanzte Feldfrucht der beiden Völker war, ähnlich wie dies E. Meyerowitz[7]) übrigens auch vom alten Königreich Bono berichtet.

Nach dem „Klären" des Feldes (Roden mit Buschmesser, Abbrennen, Reinigen) wird der Acker in den Monaten Juni—August mit Hilfe von Dechselhacken bearbeitet und der Reis ausgesät. Der Aussaat ist bei den S. mit einer zeremoniellen Feier verbunden *(otjunsa).* Die Priester und die Initiationsmädchen, die *„bakafó",* gehen nacheinander singend und trommelnd in den S.-Dörfern herum. Nur Unbeschnittene dürfen an dem Fest teilnehmen, und ältere Männer stiften den Umherziehenden Speise.

Bei den A. soll bei Saat und Ernte ein Fest stattfinden, doch ist mir darüber nichts Näheres bekannt.

Nach dem Jäten wird im Dezember geerntet. Dies erfolgt mit den in den Dörfern selbst hergestellten eisernen Sicheln *(cassáca,* S.). Die gebündelten Reisbüschel werden auf einem flachen Platz über ein Brett *(ikólo,* A.) geschlagen, so daß die Körner herausfallen. Die Ernte scheint (S.) zeremoniell weniger wichtig zu sein, immerhin sind es hier die Priester, welche als erste von der neuen Speise genießen.

Zum Pflanzen und Ausgraben von Yam wird auch ein Grabstock mit Eisenspitze verwendet.

Neben Reis und Yam werden Kassaven, „Plantains", Bananen, Bohnen und „Corn" angebaut.

Die Jagd steht jedermann offen. In S. wird ein junger Mann, der ein großes Tier erlegt hat, in die Gesellschaft der erfolgreichen Jäger aufgenommen. Die alten Jäger stellen dabei während 7 Tagen 7 Teller mit je 7 Fleischstücken auf, tanzen zu bestimmter Trommelbegleitung und nehmen den jungen Jäger in ihre Gemeinschaft auf. In A. hörte ich nichts von dieser Zeremonie.

Neben der europäischen Tellerfalle kennt man den Schwippgalgen, eine Schwerkraftfalle, sowie eine Lochfalle.

Der Fischfang wird mit Speer, Reusen und durch das Vergiften der Wasserplätze betrieben.

Kleidung, Schmuck und Körperverstümmelungen

Heute tragen die Frauen Hüfttücher, die Männer meist Hose und Hemd, daneben etwa Umschlagtücher. Früher soll der Rindenstoff in Gebrauch gewesen sein, den die Männer als Durchziehschürze, die Frauen als Schambinde verwendeten.

Die A.-Frauen schneiden ihre Haare zu einer runden Kappe.

Perlen werden bei den S., vor allem von den Initiationsmädchen, den *bakafó*, benützt. Ich habe folgende Perlen gesehen:

1. matte, karminrote Glasperlen mit weißen Streifen und blauen oder schwarzen Punkten, *„atjukla"*
2. lange, rote, abgerundete Glasperlen, von den bakafó beim *Otjunsa*-Fest gebraucht, *„apúlubi"*
3. kleine, blaue Glasperlen, do., *„kotetré"*, in Twi = *sembiá*
4. *okánni*, angeblich blaue Perlen aus Lagos (*oka*-Häuptling, *nni* = Perle), do.

Ferner verfertigen sich die *bakafó* während ihrer „Seklusionszeit" eigenen Schmuck aus Flechtschnüren mit Kauri etc.

Eine Beschneidung ist nicht üblich („der Fetisch liebt es nicht"), auch sind Stammesmarken unbekannt. Dagegen sollen sich die A.-Frauen bei der Reife den Rücken tatauieren.

Hausbau

Obwohl heute, sowohl in Todji als auch an den Dörfern der Talstraße, die Häuser mit Giebeldächern aus Wellblech gebaut werden, stehen noch viele Flachdachbauten („Lehmkastenhäuser") herum, an welchen man die alte Bauweise der beiden Völker beobachten kann.

Die Häuser in Todji stehen anscheinend planlos und einzeln auf niederen, dem unebenen Gelände angepaßten, mit Trockensteinmauern gestützten Erdterrassen; offenbar sind es die Wohn- und Schlafräume von Kleinfamilien. Die Wände bestehen aus einem Stockgerüst, das mit Lehm beworfen wurde, so daß das Gerüst nicht mehr sichtbar ist. Das Verhältnis von den Schmal- zu den Längsseiten ist ca. 1:3 bis 2:3, die Höhe beträgt durchschnittlich etwa 2,30 m. Über den Schmalseiten der Wände sind zwei Balken aufgelegt, auf welchen Längsbalken ruhen;

quer zu diesen sind Stöcke befestigt, und das ganze Dach wird von einer gut handbreiten Lehmschicht bedeckt, die am Rand auf das Doppelte erhöht ist.

Neben den Häusern stehen einzeln, auf Füßen, die das Regenwasser ablaufen lassen, zylindrisch-runde Tonspeicher mit Stroh-Kegeldächern.

Handwerk

Abgesehen von der Eisengewinnung und -verarbeitung, von der am Schluß dieses Abschnitts die Rede sein wird, betreiben die Leute folgende Handwerke:
Holzschnitzerei:

Diese ist wenig entwickelt. Mit dem Dechsel mit Tüllenblatt werden einfache Hocker, Trommeln, Fufukeulen und -mörser, Löffel, und runde tellerartige Platten aus Holz, auf denen man Speisen herumträgt, hergestellt.
Flechterei:

In einfacher Diagonaltechnik werden Körbe und Matten (Türmatten) geflochten.
Töpferei:

Diese Kunst wird von den Frauen betrieben, sie scheint aber nicht sehr entwickelt zu sein; jedenfalls wird sie von den Frauen im benachbarten Töpfereizentrum Kpandu (in Triebtechnik ohne Töpferscheibe) gelernt.

Die Weberei fehlt, hingegen treten zu der bekannten Eisentechnik noch zwei Handwerke: die Herstellung von roter Farbe aus Holz und die Gewinnung von Holzkohle, die zur Eisengewinnung überleitet (S.). Die rote Farbe wird vor allem bei den Zeremonien der Mädchen-Initiation gebraucht. Aus Stücken des *kunúsuoso*-Baumes gewonnen, die ein Jahr lang getrocknet und in der Erde vergraben werden, weisen sie danach rote Stellen auf, die pulverisiert werden. Der technische Name für die Farbe (oder den Baum?) heißt *likpúgete*.

Die Gewinnung von Holzkohle wird von Hupfeld[8]) beschrieben; die mir gegebenen Angaben bestätigen, daß die Technik auch heute noch bekannt ist. Speziell ausgewählte Hölzer werden nahezu unter Luftabschluß verkohlt und dann mit Wasser gelöscht.

Eisen ist das wichtigste Handwerksprodukt unserer Völker. Beide rühmen sich, die Eisentechnik als älteste zu kennen, und es steht außer Frage, daß die umliegenden Gebiete noch bis zur deutschen Kolonisation von hier aus mit Eisen beliefert worden sind. Der Import von europäischem Eisen machte allerdings das Handwerk bald unrentabel, so daß es heute nicht mehr betrieben wird. Die alten Leute wissen aber noch sehr gut davon zu erzählen, und auch die Institution der Gilden von Eisengewinnern und -schmieden ist, besonders in Akpafu, noch wohlbekannt.

Für die Beschreibung der Technik der Eisengewinnung und -verarbeitung verweise ich auf die Arbeit von Hupfeld[9]), da meine kurzen Informationen nichts Neues ergeben. Ganz summarisch sei hier nur gesagt, daß es sich beim Hochofen um ein tönernes, mit Holzkohle gefeuertes Gebilde handelte, wobei das Erz als letzte Lage auf die Holzkohle geschichtet wurde. Nachdem man unten bei den Luftlöchern, ohne den Blasebalg zu benützen, angezündet hatte, floß nach dem Schmelzen die Schlacke durch die „Formen" nach außen und die Eisenluppe fiel auf den Boden des Ofens. Sie wurde herausgenommen, indem man das größte der Luftlöcher aufbrach.

Die Verarbeitung des Eisens durch die Schmiede erfolgte mit Hilfe eines Balg-Schalengebläses (den Holzteil eines solchen konnte ich in Mpeasem noch sehen); als Werkzeuge dienten der Hammer (ein vierkantiges Eisenstück) und eine genietete Zange. Es sei hier darauf hingewiesen, daß in A. die Schmelzer und Schmiede besondere Gesellschaften bildeten. Der Zutritt zu beiden Verbänden konnte durch die Stiftung eines Topfes Palmwein erkauft werden, worauf der „Älteste der Gesellschaft" den Mitgliedern die Aufnahme empfahl. (Über *tukpaïkpo*, den Gott der Schmelzer und Schmiede s. u.)

Die Innung der Santrokofischmiede scheint weniger streng zu sein; es wird berichtet, daß jedermann Schmied werden kann, wenn er genug Palmwein und Nahrung für eine Bewirtung austeilen kann. Beim Tode eines Schmiedes wird die Aufnahmezeremonie wiederholt.

Soziale Ordnung

Einheiten der sozialen Ordnung sind patrilineare Clane, die in den verschiedenen Dörfern wohnen. Bei den S. verteilen sie sich wie folgt auf die drei Dörfer: Gbodome 4, Bume 4, Benua 6; total sind es 9 Clane. Es wohnen also 1 Clan ausschließlich in Gbodome, 1 nur in Bume, 2 nur in Benua, 1 in Gbodome und Bume, 2 in Gbodome und Benua und 2 in Bume und Benua. Bei den A. gibt es 6 Clane, die vermutlich ebenfalls unterteilt sind (vgl. p. 365). Das Haupt des Clans ist eine wichtige Person, ihm „gehört" das Land. Neben ihm soll es auch ein „weibliches Clanhaupt" geben.

Jeder Clan soll einen Stuhl besitzen; dies ist jedoch, wie auch die Institution des Mankrado und des „Chief", möglicherweise von den Akan-Guan-Völkern übernommen worden. Im englischen System des „indirect rule" wird ja die Stellung eines verantwortlichen Häuptlings vorausgesetzt.

Immerhin scheint dabei der Mankrado *(tetekálai*, S.) wichtiger zu sein als der „Chief", er als der Innenminister wird offenbar als der bedeutendere angesehen[10]). In A. „schließt und öffnet er das Land", vollzieht die Riten beim Stuhl (wohl wie bei den Akan) und setzt den „Chief" ein. Er stammt immer aus demselben Clan, während der „Chief" wechselnd aus allen Clanen kommt (A.). Beide, Mankrado und Chief, sind aber nicht zugleich Häupter ihrer Clane.

Jeder Clan verehrt durch einen Priester eine besondere Gottheit, die manchmal eine der wichtigsten Stammesgottheiten darstellt, manchmal weit geringere Bedeutung hat. Ein totemistischer Zug ist nur bei je einem Clan aufzuweisen. So ißt der *kpadjeá*-Clan der A. keinen Wasser-Yam, während der *batokotébi*-Clan der S. das Krokodil, die Schnecke, sowie alle schwarz-weiß gestreiften Tiere nicht genießt. Eine Übertretung dieses Gebotes würde Krankheit nach sich ziehen. Hingegen ist das Töten der betr. Tiere erlaubt, auch sind keine Riten mit ihnen verbunden.

Neben diesen Familienverbänden bestehen auch noch Altersklassen. Diese sind für die Männer besonders charakteristisch in A.: Erreichen die heranwachsenden Knaben das Alter von 12—15 Jahren, so werden sie in Gruppen zusammengefaßt *(iséguri)*. Einer der Knaben wird als Anführer ausgewählt und die ganze Gruppe nach ihm benannt. Solche Gruppen werden alle 7 Jahre formiert; meine Informanten waren imstande, neun Gruppen aufzuzählen; sie selbst gehörten der 5.—7.

Gruppe vor der heutigen an. Die Männer waren nach dieser Rechnung zwischen 50 und 70 Jahre alt, was durchaus stimmen konnte.

Diese Gruppen, so erzählten mir die Leute, werden zu öffentlichen Arbeiten herangezogen und bleiben auch später zusammen; der Häuptling weise ihnen die Arbeit an[11]).

Die Frauen bilden nach meinen Gewährsmännern ähnliche und zur gleichen Zeit formierte Gruppen. Der Heiratschluß soll jedoch von dieser Gruppenbildung unabhängig sein; auch verheiratete Frauen sollen in die Klassen eintreten können. Meine Informanten mochten dabei zugeheiratete Frauen im Auge haben.

Eine ähnliche Gruppenbildung von 15—16jährigen Knaben soll auch bei den S. vorkommen; auch hier sind es vor allem Arbeitsgruppen. Nicht bei den A. und nur bei den S. existieren aber eigentliche Mädcheninitiationen, die hier näher ausgeführt werden sollen:

Im Dezember jedes Jahres bestimmen einige Väter ihre Töchter zur Initiation. Das „weibliche Clanhaupt", wohl die repräsentative Frau des Clans, stiftet Glasperlen, die sich die Mädchen um die Hüften legen. Diese Perlen sollen von dem „Krobo" genannten Volk stammen (s. o. p. 365). Ursprünglich sollen sie aber in Lagos ausgegraben worden sein (*atjuklá*-Perlen).

Nach fünf Tagen nimmt man den Mädchen die Perlen wieder weg und die Familienältesten holen den „Fetischstuhl", genannt *litji* und färben ihn (mit der Farbe aus rotem Holz?). Er besteht aus einem zylindrischen Holzblock mit ornamentaler Schnitzerei, ist etwa 30 cm hoch und von gleichem Durchmesser. Das Initiationsmädchen muß auf dem Stuhl sitzen, dann werden seine Haare geschoren und der Kopf mit Palmöl eingerieben.

Das Mädchen muß darauf 7 Tage lang im Hause bleiben (auf dem Stuhl sitzen?) und darf in dieser Zeit nicht selber das Essen zum Munde führen, sondern es wird von einem kleinen, jungfräulichen Mädchen gefüttert. In einem kleinen Holzmörser wird Pudding zubereitet; die Eltern und der Priester segnen das Mädchen und geben ihm die Speise zu essen. Von diesem Moment an sind den Mädchen strenge Speisetabus auferlegt: sie dürfen während 7 Monaten nur Reis und Yam essen. Außerdem dürfen sie weder arbeiten noch das Dorf verlassen.

Die *„bakafó"*, wie die Initiationsmädchen heißen, verfertigen sich Schmuck aus geflochtenen Schnüren mit Kauribesatz und Federn etc., flechten sich ein zylindrisches Hütchen[12]) und bemalen sich Gesicht und Oberkörper mit roter Farbe. Als ich in den Dörfern weilte, konnte ich *bakafó* oft beobachten. Arm in Arm spazieren sie miteinander in ihrem Schmuck in den Dörfern herum.

Im Juni findet dann das *otjunsa*-Säfest statt, an dem die *bakafó* perlengeschmückt, wie vorher die Priester, singend und tanzend durch die Dörfer ziehen. Am letzten Tag des Festes werden sie vom Priester des *bamubi*-Clans gesegnet.

Am Ende der Initiationszeit findet eine eigentliche Feier statt. Die Mädchen gehen mit dem Priester an einen besonderen, heiligen Platz. Kleine Knaben trommeln dort auf Sanduhrtrommeln einen Rhythmus, die Mädchen formieren einen Kreis, hüpfen von einem Bein aufs andere und singen dazu *„hê — hê — hê"*. Dann sagen sie: „Wir sind gekommen, um das Stuhlsitzen aufzuheben, wir schwören, das Speisetabu gehalten zu haben, wir kommen jetzt ins Heiratsalter." Nach

einem anderthalbstündigen Tanz werden die Tabubestimmungen mit der Feier aufgehoben.

Außer dem Priester ist es jedem verheirateten Menschen verboten, den heiligen Initiationsplatz zu betreten.

Reifefeiern finden weder bei den A. noch bei den S. statt. Die Mädchen können geheiratet werden, wenn die erste Menstruation eintritt und sich die Brüste entwickelt haben.

Geburt

Während ihrer ersten Schwangerschaft schützt sich die Frau, in Anwesenheit von zwei kleinen Mädchen, durch einen Absud von Blättern gegen böse Einflüsse (S.). Unfruchtbare Frauen glauben, durch das Begraben des Nabels (und der Nachgeburt?) eines Neugeborenen Fruchtbarkeit zu erlangen (S.). Unter den Geschenken, die der Vater bei der Geburt eines Kindes seiner Frau macht, werden Fleisch und Reis aufgeführt. Auch die alten Männer, besonders die des eigenen Clans, erhalten ähnliche Gaben (S.). Die Namengebung soll bei den A. am ersten, bei den S. am siebten Tage erfolgen. Die Kinder der A. erhalten ihren Namen nach ihrer Stellung in der Reihenfolge der Geburten, die aber, wie die folgende Zusammenstellung zeigt, in den Zahlen keine Entsprechung findet:

	Knaben	Mädchen	Zahlen	
1. Kind	oyé	éko	oué	1
2. „	oyété	ékore	inyo	2
3. „	kálai	kpéï	nté	3
4. „	ogbé	kafé	ýna	4
5. „	ogbéte	kaféte	irú	5
6. „	obró	ekoíde	ikúo	6
7. „	obróte	kakóra	kodjé	7
			frafana	8
			koe	9
			iuéu	10
			iuoué	11
			iuinyó	12
			sinyó	20
			sinté	30
			syna	40
			síku	50
			sikuó	60
			sikódji	70
			fasynafasyna	80
			kasiué	90
			kulafá	100
			alafáanyo	200
			alafafrafano	800
			ipém	1000 sei Ewe, oder Twi = *kakpí*

Die S. benennen ihre Kinder nach verstorbenen Ahnen, als deren Reinkarnationen sie gelten. Manchmal sei es der Priester, der herausfindet, welcher der Vorfahren sich wieder inkarniert hat.

Zwillinge sind beiden Stämmen willkommen. Man errichtet ihnen in einer Ecke des Hauses zwei Lehmkonen mit leeren Schneckenschalen und opfert darauf Hühner und Reis. (S.) Jedes Jahr im Juni essen die Zwillinge auch zeremoniell von der Nahrung, dieselbe Zeremonie erfolgt bei der Anlage eines neuen Feldes und zwar auf dem Felde selbst. Die Zwillinge genießen die erste Frucht dieses Ackers. Fremde, die ohne Erlaubnis von dem Acker Früchte essen, werden ebenfalls mit Zwillingen gesegnet.

Über die Initiation ist schon oben in anderem Zusammenhang berichtet worden.

Heirat

Kinderverlöbnis des Mädchens ist die Regel. Der Mann stiftet der Familie seiner Zukünftigen jährlich Gaben, vor allem Palmwein und Yam (S.) und muß auch für den Vater des Mädchens arbeiten. Die S.-Männer beschenken ihre Bräute auch anläßlich ihrer Initiation mit Geld und Palmwein und werden dafür von den Eltern der Mädchen mit Reispudding bewirtet. Der eigentliche Brautpreis beträgt L 4/10/—.

Ehebruch durfte früher vom Bruder des Mannes gerächt werden (A.) und wird heute gebüßt (S.). Läuft die Frau weg, so hat bei den S. ihre Familie dem Mann sämtliche Geschenke zurückzuerstatten; hingegen sollen die A. früher den Kaufpreis nicht zurückgefordert haben.

Auf voreheliche Keuschheit der Frau wird geachtet (A.), möglicherweise fällt sie zusammen mit dem Verbot des Geschlechtsverkehrs vor dem Eintritt der Menses; dies Verbot war in A. früher sanktioniert.

Die Vorschriften der Exogamie sind nicht streng, sie gelten nur im kleineren Familienkreis, nicht aber im Clan. Die Kreuzvetternheirat ist nicht bekannt; Vetter und Base dürfen aber dann heiraten, wenn ihre Eltern nur Stiefgeschwister waren (d. h. nicht dieselbe Mutter, wohl aber denselben Vater besaßen, A.).

Tod

Nach dem Tod wird die Leiche durch „Leichentragen", eine im ganzen Gebiet der Goldküste bekannte Erscheinung, gefragt, wer den Verstorbenen umgebracht hat oder ob er etwa selbst früher den Tod anderer Menschen verursacht hat.

Die Befragung geschieht, indem die in eine Matte eingewickelte Leiche auf ein Gestell gelegt wird, das von zwei Männern über dem Kopf getragen wird. Durch ein Schwanken in einer bestimmten Richtung, das von der Leiche ausgehen soll, antwortet der Tote mit ja oder nein. War der Verstorbene selbst ein derartiger Mörder, so treibt er seine Träger in ungestümem Lauf in den Busch und wird dort begraben (A.).

Im Normalfall erfolgt die Bestattung im Haus (A.), heute in Särgen, früher in einem rechteckigen Schachtgrab mit zentraler Vertiefung, die die Leiche aufnahm und die mit einer Steinplatte abgeschlossen wurde. Dann füllte man den Schacht auf. Die Leiche lag auf einer Matte, unter ihren Kopf setzte man einen Stein (S.). Die Lage ist verschieden: bei den A. sollen die Männer auf der rechten, die Frauen

auf der linken Seite liegen und nicht besonders orientiert sein; bei den S. ist es gerade umgekehrt: die Männer liegen auf der linken, die Frauen auf der rechten Seite, die Füße zeigen gegen Westen, der Kopf gegen Osten.

Die erste Leichenfeier findet bei den A. vom 2.—7. Tag statt. Die S. führen ihre Leichenfeiern nur in den Monaten Januar—März — der Trockenzeit — durch; stirbt jemand in der übrigen Zeit, so wartet man mit der Feier bis in diese Monate. Die Witwe oder der Witwer bleiben während 7 Tagen im Haus, das von zwei Wächterinnen bewacht wird. Die Haare der Witwe werden abgeschnitten, man bringt ihr das Essen in verdeckten Schüsseln und füttert sie. Als Begründung dieser Maßnahme wird gesagt, daß der Verstorbene sonst mitessen und die Witwe gefährden könnte.

Die Feier dauert 7 Tage. Jeder Teilnehmer kocht Essen und bringt davon den Clanältesten, die unter einem Baume sitzen. Diese legen zwei Palmnüsse und einen Stein in einem Dreieck auf den Boden, schneiden Speisestücke ab, legen sie dreimal darauf und sagen: „Toter X., dein Freund Y. bringt dir Nahrung; dies ist die letzte Gabe, und von heute an bist du nicht mehr bei uns." Den Rest der gebrachten Nahrung essen die Ältesten.

Bei den A. findet nach 1—2 Jahren eine zweite Feier statt: das große Abschiedsfest, an welchem alle Clane eingeladen werden. Das Fest dauert mindestens 5 Tage. Dem Toten wird ein symbolisches Speise- und Trankopfer gespendet und dabei werden auch die früheren Toten angerufen.

Die Witwe oder der Witwer können heiraten: bei den A. nach einer Trauerzeit von 3 Monaten und (Witwe) nach einem weiteren „Ferienmonat" bei ihrer Familie; bei den S. offenbar nach der Leichenfeier. Nominell gehört die Witwe dem „Nachfolger", d. i. dem nächstältesten würdigen männlichen Verwandten des Toten, der die Leichenfeier geleitet hat; sie kann ihn aber auch zurückweisen und frei heiraten, wenn sie nicht einen andern Verwandten aus dem Clan ihres früheren Mannes nehmen will (was offenbar doch die Regel ist, A.).

Kalender

Besonders das Wochensystem der beiden Völker ist interessant. Dagegen bilden 13 (?) wenig populäre (S.) Mondmonate zu 28 oder 30 (?) Tagen das Jahr. Sie beginnen jeweils mit dem Neumond.

Die *Woche* besteht bei beiden Völkern aus 2×3 Tagen, die wie folgt heißen:

A.:	S.:
1. ikpó	lepó
2. ikpoedkeató (.. deakató?)	lepogálese
3. ikpeídjera	nienké
4. ikúlu	dikelú
5. ikuluedeakató	dikelugálese
6. ikuluídjera	nemeló

Bei beiden Völkern sind besonders der erste und der vierte Tag wichtig: es sind die heiligen Tage der Gottheiten (s. Religion).

Religion

1. Der Schöpfergott ist beiden Völkern bekannt, tritt aber bei keinem besonders hervor. Die evang. Kirchenleute der Akpafu behaupteten sogar, ihr *„eyaá"*, der „alles Beherrschende", sei erst von den christlichen Missionaren eingeführt worden, was aber von meinem andern Informanten energisch bestritten wurde: *eyaá* sei der große, alleinstehende Schöpfergott, der auch beim Gebet an andere Gottheiten zuerst angerufen werde. Vom Volk werde er verehrt durch die Vermittlung des „Hauses" (= Unterabteilung?) *maore* des ältesten Clans *kálesea.*

Die S. kennen einen Schöpfergott unter dem Namen *afío.*

2. „Fetische"

Unter „Fetisch" verstehen die Eingeborenen der Goldküste und Togos durchwegs Gottheiten, besonders Naturgottheiten, und nicht etwa Bildfiguren wie die Neger der Loangoküste. Die A. und S. kennen beide eine Anzahl solcher Gottheiten. Da diese bei den beiden Völkern verschieden sind, ist es richtig, sie getrennt aufzuführen. Es gibt dabei bei beiden Völkern Gottheiten, die allgemeinen Charakter besitzen; d. h. obwohl ihr Kult in den Händen des Priesters eines besonderen Clans liegt, werden sie vom ganzen Volk verehrt. Andere, kleinere Gottheiten sind ausgesprochene Clangottheiten und außerhalb des Clans nur von sehr geringer Bedeutung.

A.: Der Name für „Gottheit" ist *kujó.* Von den *kujó* ist der wichtigste *tukpaïkpo,* der Gott der Eisenschmelzer, der durch einen besonderen Priester des Clans *kpadjeá,* der auch (nach der einen Version) den Mankrado stellt, verehrt wird. Dabei wohnt ein Hauptpriester in Todji und ein Assistent, der beim Tod des Hauptpriesters an dessen Stelle nachrückt, in Odome. *Tukpaïkpo* sei auch der National- und Friedensgott und verantwortlich für die Fruchtbarkeit in Saat und Ernte. Sein Tag ist der *ikpó*-Tag, an dem das der Gottheit verhaßte Schießen verboten ist. Das besondere Fest des Gottes findet drei Monate nach der Ernte, also etwa im März, statt, und dauert einen Tag. Sein Name lautet wohl eigentlich *tukpa,* nämlich *tukpa* vom *ikpó*-Tag.

Eine andere Gottheit heißt *imu,* sie wird verehrt an einem konischen Lehmaltar, auf dessen Spitze ein lateritartiger Stein liegt, und neben dem eine Tonschale mit Wasser steht. Das Tierblut dargebrachter Opfer wird auf die Spitze des Altars gestrichen. Nach der Aussage meines Gewährsmannes in Mpeasem soll der Priester dieses Gottes der Mankrado sein.

Die dritte der Hauptgottheiten ist *orére tágbera,* der Kriegsgott, der früher menschliche Opfer forderte. Seinen Namen zu erwähnen war verboten und kostete eine Sühnezahlung.

Neben diesen drei *kujó* werden vier weitere verehrt, die nicht so wichtig sein sollen. Sie heißen *kánedu,* die Wassergottheit, *jakpaná,* die Feuergottheit[13]), *auwé,* die Luftgottheit, die bei stürmischem Wetter angerufen wird[14]), und *tricocó,* die Erdgottheit, die keinen eigenen Kult besitzt, sondern durch *tukpaïkpo* verehrt wird. Der Tag der Gottheiten außer *tukpaïkpo* ist der *ikúlu*-Tag.

Bei den S. verehrt jeder Clan mehrere „Fetische", wobei immer ein Clan den

Priester zu einer Gottheit stellt. Der Clan *batokotébi* soll neun „Fetische" verehren, die andern Clane weniger. Immerhin konnte ich das exakte Verhältnis Clan-Gottheit in der kurzen Zeit nicht herausbringen.

Der wichtigste „Fetisch" ist der Hauptfetisch *jángba (babeá*-Clan), der ein Fels sein soll und dessen Kultplatz auf dem Berg liegt. Er sei vor allem auch bei den Likpe[15]) ein mächtiger Gott. Sein Sprecher ist der „Fetisch" *togoté (batokotébi*-Clan), ein anderer wichtiger Gott, heißt *toróco (balambitó*-Clan). *Jángba* und *toróco* haben beide die Macht, Hexen zu töten. Verheiratete Frauen dürfen beim Kult des *jángba* nicht von den Opferspeisen essen, da sie dadurch krank würden. Der Tag *lepó* ist *jángba, toróco* und *togoté* geheiligt, der Tag *dikelú* nur den beiden ersten.

Ferner ist der *Lente*-Fetisch (Dente) von Kete Krachi hier bekannt, wird aber nicht durch einen besonderen Priester verehrt.

3. Geister, Zwerge und Hexen

Bei den A. scheint eine reiche Vorstellung von Geistern zu bestehen; die ganze Umwelt ist von solchen belebt, besonders aber die Bäume. Zwerge sind beiden Völkern bekannt. Die A. nennen sie *kufúe* oder *kukúkutua,* die S. *nópoe.* Man stellt sie sich vor als etwa fußhohe haarige Wesen, die des Nachts schreien (S.). Tritt man in ihren Urin, so verirrt man sich des Nachts im Walde (A.) oder kriegt Rheumatismus (S.); es ist auch möglich, daß der Geist eines Zwerges einen Mann ergreift, so daß dieser bei Nacht und oft bei Tage im Schlaf in den Wald geht. Man kann einen solchen Menschen heilen, indem man ihn mit einem weißen Tuch bedeckt und mit weißer Erde bestreicht und den Zwergen Trankopfer spendet (A.).

Gesehen hat die Zwerge noch niemand, aber man kann im Walde oft ihre Fußstapfen antreffen. Da die Füße der Zwerge verkehrt angewachsen sind, empfiehlt es sich, um ihnen nicht zu begegnen, den Spuren zu folgen (A.). Oft machen sie die Stellfallen unbrauchbar, indem sie die darübergelegten Blätter wegnehmen (S.).

Als Hexen (S.) werden verschiedene Personen verdächtigt; allein, es sei sehr schwer, ihnen etwas nachzuweisen. Man schreibt ihnen die Kraft zu, Leute zu vergiften; sie können das z. B. dadurch, daß sie ihren Finger in das Getränk ihrer Opfer stecken. Die schwarze Magie ist ihr Geheimnis; indem man verdächtige Personen um Bescheid zu solchen unlauteren Praktiken bittet, macht man sich selber zur Hexe.

Steht es von einer Person fest, daß sie eine Hexe ist, so wird sie aus dem Dorf ausgestoßen. Zwei Gottheiten (s. o. p. 374) haben die Macht, die Hexen zu töten. Stirbt ein Hexer durch die Macht eines Gottes, so muß seine Frau 12 Shilling zahlen, da sie sonst weder auf die Farm gehen, noch Nahrung zu sich nehmen könnte, ohne krank zu werden. Ein Priester (der Gottheit) muß zuerst den Fluch von dieser Familien nehmen.

4. Vorzeichen (S.)

Sieht man ein Chamäleon — ein schlechtes Zeichen — so fragt man den Wahrsager um Rat. Dieser bringt heraus, worüber die Gottheit erzürnt ist und welches Opfer sie besänftigen kann. Man streut dann Reismehl auf den Altar der Gottheit,

und wenn das Opfertier, eine Ziege, davon frißt, so tötet man sie, kocht sie und legt ein Stück Fleisch dreimal auf den Boden mit den Worten: „Fetisch, das ist deine Nahrung." Der Rest der Nahrung wird den Clanältesten und dem Volk verteilt.

5. Priester und Kult

Die Nachrichten über diesen Punkt sind bei weitem nicht vollständig. Es scheint, daß man unterscheidet zwischen Priester und Wahrsager. Priester üben ihre Tätigkeit berufsmäßig aus. Sie stammen meistens aus einer bestimmten Familie und vermitteln als Gottesdiener zwischen dem Clan und der Gottheit. (Über die Priester des *tukpaïkpo* der A. siehe p. 374). Dagegen scheinen die „Elementargottheiten" (p. 374) der A. keine bestimmten Priester zu besitzen. — Ein Priester, so heißt es, soll die Würde des Mankrados innehalten. Dabei ist es allerdings umstritten, welcher Priester es ist, ob der des *tukpaïkpo* oder der des *imu*. Es scheint, daß das Mankradoamt eine jüngere Einführung ist und daß sich die beiden wichtigsten Priester um diesen Posten streiten; das Fehlen eines Eigennamens (A.) für „Mankrado" stützt diese These. Bei den S. sind die Priester auch wichtig bei Ernte und bei der Initiation der Mädchen, und auch beim Begräbnis muß der Clanpriester vor dem Begraben die Erde mit einem Stab berühren. Der Nachfolger eines Priesters wird durch den Clan-Rat bestimmt, oder er wird von der Gottheit selbst gewählt, indem sie in ihren Kandidaten fährt (Besessenheit). Ein „Training" der Priester soll nicht stattfinden.

Neben den Priestern soll es noch eine andere Klasse von Gottesleuten geben, die ich einmal als Seher, dann als Propheten oder Wahrsager notiert habe. Offenbar sind sie nicht regulär und entsprechen den „Wahrsagern" benachbarter Gebiete[16]).

Diese Leute „werden von der Gottheit gewählt" und üben ihre Praktik im Geheimen aus; man fragt sie bei Krankheiten etc. um Rat. Sie können „mit anderem Gesicht sehen" und auch Hexen herausfinden. Dagegen scheinen sie die Opfer an die Gottheiten, die sie anweisen, nicht selbst darzubringen. — Zuweilen ist mir die Unterscheidung Priester-Seher nicht scharf genug gelungen.

Über den Kult ist mir wenig bekannt. Offenbar spendet man hier wie in den benachbarten Gebieten der Goldküste den Gottheiten Trank-, Speise- und Blutopfer, ruft sie dabei an und richtet an sie Bitten.

6. Amulette, kraftgeladene Objekte etc.

existieren vermutlich, doch habe ich darüber keine Nachrichten gesammelt. Jedenfalls scheinen die beiden Stämme in dieser Beziehung nicht besonders hervorzutreten.

7. Seelenglaube

Der Glaube an das Weiterleben der Seelen nach dem Tod besteht. Dagegen habe ich über den Ahnenkult keine direkten Nachrichten gesammelt; es ist zu erwarten, daß er ähnlich ist wie bei den Akan- und Guan-Völkern (siehe die diesbezügliche Literatur); aber durch das starke Gewicht der Gottheiten, die ja meistens Clangottheiten sind, tritt er auch sicher etwas zurück.

Die A. waren, als sie mir über diesen Punkt Auskunft gaben, schon reichlich ermüdet; ich erfuhr, daß man sich eine Seele *ókala* vorstellt, die Seele der Verstorbenen, die um die Lebenden herum bleibt und der Libationen gespendet werden. Ganz ähnlich sind die Vorstellungen der S.; es wurde mir hier ausdrücklich mitgeteilt, die Seele *ókela* reinkarniere sich in den Nachkommen. Den Lebenden stehen die Ahnenseelen helfend zur Seite. Vergleiche auch die Abschnitte Geburt und Tod!

Weltbild

Nach den mir gegebenen Auskünften der A. über ihr altes Weltbild wird die Erde durch das auf ihr liegende Meer begrenzt, und der Himmel berührt am Horizont die Erde. Die Sonne wohnt im Osten und kommt am Morgen aus ihrem Versteckplatz (neuer: Ozean), und wenn sie untergeht, kommt der Mond aus demselben Ort. Über das woher? und wohin? konnten mir die Leute keine Auskunft geben. Die Sterne gelten als Kinder des Mondes, sie sind kleine, am Himmel festgemachte Monde.

Von den S. habe ich über das Weltbild keine Nachrichten notiert.

*

Mit diesen Daten glaubte ich, die wichtigsten Informationen erhalten zu haben. Weitere direkte Befragungen hätten kaum viel weiter geführt, und für eine wesentliche Vertiefung wäre ein eingehendes Studium während mehreren Monaten notwendig gewesen, wozu mir die Zeit nicht zur Verfügung stand.

Noch warteten aber einige als Splitterstämme bekannten Völker in den südlichen Togobergen, und ich hatte im Sinn, auch diesen einen, ebenso kurzen Besuch abzustatten. So verließ ich das Ewedorf Hohoe, wo ich bei der Firma Lang entgegenkommende Gastfreundschaft genossen hatte, fuhr die ausgefahrene Straße zurück und über die Ebene bei Golokwati nach Süden, bis ich wieder am Fuß einer Kette des Togogebirges stand.

Hier konnte ich bei den Avatime und auf der Durchfahrt bei den Nyagbo wieder Steinstühle feststellen, wie sie mir bereits von den Vorbewohnern von Wurupong berichtet worden waren. Ohne besonderen kultischen Zwecken zu dienen, ist die Funktion der Steinstühle noch die, bei Besprechungen des Häuptlings und seines Rates als Sitze gebraucht zu werden; merkwürdigerweise sitzen dabei die Leute um einen Baum herum und ihre Gesichter richten sich nicht zu- sondern voneinander. Andere Steinsitze scheinen nichts anderes als Ruheplätze zu sein.

Alle diese Angaben scheinen mir zu bestätigen, daß die sog. „Restvölker" Togos trotz ihrer verschiedenen Sprachen im ganzen eine zusammenhängende Kulturgruppe darstellen, die von den „Altnigritiern" der Kulturkreislehre (Baumann!) wohl doch deutlich zu scheiden sind.

Am 28. April erreichte ich Accra.

ANMERKUNGEN

[1]) *Field M. J.* „Social organisation of the Ga-people". Accra 1940, p. 82 ff.
[2]) *Manoukian M.* „Akan and Ga-Adangme peoples of the Gold Coast", London 1950 (Ethn. Survey Africa, West Africa, Part 1)
[3]) *Westermann D.* „Die heutige und die frühere Bevölkerung Togos" (in Koloniale Rundschau 1932, p. 489—95)
[4]) *Globus, LXX.* p. 164
[5]) *Fisch R.* „Nordtogo und seine westliche Nachbarschaft", Basel 1911, p. 28
[6]) *Meyerowitz E.* „The sacred state of the Akan", London 1951, p. 189
[7]) *Meyerowitz* p. 46
[8]) *Hupfeld Fr.* „Die Eisenindustrie von Togo" in „Mitt. a. d. Deutschen Schutzgebieten", Bd. XII, p. 179
[9]) *Hupfeld* p. 182—188
[10]) Hierzu vergleiche man den Begriff „Krontihene" in: *Field, M. J.:* Akim Kotoku, London 1948 p. 23 f.
[11]) Vgl. zu diesen Altersklassen die Institution der „*asafo*" und „*dokpwe*" bei *Field*, l. c. p. 33 und in: *Herskovits M. J.:* Dahomey, New York 1938, Vol. I, chapter 4; Vol. II, chapter 27
[12]) Die ganze Initiation, besonders aber diese zylindrischen Hütchen erinnern auffallend an die Initiationszeremonien der Manya Krobo westl. des Volta *(dipo)*
[13]) vergl. Clan *zokponû* in Dahomey mit Beziehung zum Feuer in *Herskovits* l. c. Vol. I. p. 189. Möglicherweise ist auch die Erd-Donner- oder Pockengottheit *sagbata* in Dahomey heranzuziehen.
[14]) Hauptpriester vom „Haus" *maore* im *kálesea*-Clan wie für den Schöpfergott *eyaá*
[15]) Nach der Meinung der Santrokofi sind die Likpe mit ihnen in Sprache und Kultur sehr nahe verwandt
[16]) Vgl. hierzu *Rattray, R. S.*, The tribes of the Ashanti Hinterland, Oxford 1932, Vol. II, p. 313 ff.

Pierre Hamelin, Paris

LES BRONZES DU TCHAD

Note liminaire. — Le matériel de bronze qui fait l'objet de la présente étude a été recueilli dans la région du Tchad tant en Afrique Equatoriale Française (Territoire du Tchad) que dans les Territoires du Cameroun. Les inventeurs en sont Annie *Masson Detourbet,* au cours de trois expéditions, le Professeur *M. Griaule* qui participa pendant quelque temps aux premières fouilles, le Docteur *Boulnois* à qui l'on doit le matériel provenant de Siën (Tchad) et Jean-Paul *Lebeuf* au cours de cinq missions scientifiques.

Patronnées par les Ministères de l'Air, de l'Education Nationale et de la France d'Outre-Mer, les Hauts Commissariats au Cameroun et en Afrique Equatoriale Française, le Gouvernement du Tchad, le Centre National de la Recherche Scientifique, le Musée de l'Homme, l'Académie des Sciences Coloniales etc. . . ., les cinq expéditions au cours desquelles les fouilles furent poursuivies se déroulèrent entre 1936 et 1952: 1936—37, Mission Sahara-Cameroun; 1938—39, Mission Niger-lac Iro; 1947—48, Mission Logone-lac Fitri; 1949—50, Mission Tchad-Borkou; 1951—52, Mission Tchad-Cameroun. La matériel recueilli fait partie des collections du Musée de l'Homme (Paris), pour la plus grande partie, et du Musée Lebaudy de Cabrerets (Lot).

La première découverte de bronzes anciens dans la région tchadienne fut faite par nous-même en Juillet 1936 à Logone-Birni (Cameroun) dans des sépultures en urnes exhumées dans la berge du Logone. Les trouvailles se multiplièrent au cours de la campagne de 1937, au Tchad, à Midigué et Fort-Lamy, au Cameroun français, à Mahaya, Makari, Woulki, Mara, Sao, Goulfeil, Kousseri, au Cameroun britannique, à Ngala, principalement. En 1938 et 1939, de nouveaux objets furent recueillis à Logone-Birni.

Lorsque les recherches purent être reprises en 1947 et jusqu'en 1952, un important matériel fut mis au jour au Cameroun, à Logone-Birni et Zemade, au Tchad, à Gawi, Oulio, Logone-Gana et à Midigué, principalement, où furent découverts un pectoral, une coupe à libations, de lourds anneaux qui constituent un matériel rituel particulièrement intéressant.

Indépendamment de ces derniers objets, la collection rassemblée est constituée par des représentations animales (tête de gazelle, canards, crocodiles), des pendentifs de formes diverses, de petites plaques (qui peuvent être des poids?), une épingle ornée, des passants de collier et de ceinture, un clou, des ornements et ustensiles rituels, des labrets, des anneaux de cou et d'oreille, des bagues et des centaines de bracelets dont certains sont ornés mais l'on n'y trouve aucune arme (si l'on excepte un étroit fourreau). La grande majorité de ces objets proviennent de sépultures (en urnes et, plus anciennes, allongées)[1]).

L'ensemble de ces trouvailles doit être attribué à un peuple aujourd'hui disparu, les Sao qui, depuis le Xe siècle, au moins, et jusqu'au XVIe, occupèrent le delta du

Chari et les régions avoisinantes, et il est probable que leurs descendants, les Kotoko, continuèrent pendant longtemps à couler du bronze bien que cet art ait aujourd'hui complètement disparu chez eux.

L'importance particulière que revêt la découverte d'une métallurgie dans la région du Tchad nous incita, dès le début des découvertes, d'une part, à entreprendre des enquêtes sur place et, d'autre part, à faire procéder à des recherches dans les laboratoires métropolitans spécialisés afin de déterminer la nature des métaux et la composition des alliages utilisés par les anciens Sao et leurs descendants, les Kotoko.

Conjointement à la découverte d'objets de métal[2]) dans les excavations creusées dans les sites, les enquêtes menées auprès des Kotoko ont prouvé l'existence d'une industrie du bronze. Mais si l'on peut considérer comme certain que les bronziers *(ḳ(ò)lòmtoǰięn;* sing.: *k(ò)lòmtoǰi)* faisaient venir de Nigeria[3]) l'étain *(mändäŋgǫl)* qui leur était nécessaire, rien de sûr ne peut encore être dit quant à l'origine du cuivre qui pouvait provenir du Bornou qui le recevait de Takedda[4]). L'art du bronze a été importé dans la contrée par les „Sao" qui travaillaient à la cire perdue, procédé dit *nḍupku* (litt.: cire). Ils utilisaient des creusets de terre cuite dont de nombreux spécimes[5]) ont été recueillis à Midigué, notamment, qui paraît avoir été un centre de fabrication de pièces de bronze.

Les analyses qui ont été faites dans les laboratoires métropolitains ont confirmé les renseignements recueillis sur le terrain. Elles furent l'oeuvre de M. Arsandeau, Directeur du Laboratoire de Physique et de Chimie de la Ville de Paris, et de M. Bardet, Directeur de l'Institut d'Hydrologie de l'Université de Paris. Elles ont montré que, sur 30 objets étudiés qualitativement à l'aide d'un spectagraphe à étincelles ou quantitativement, 20 (provenant de Sao, Midigué, Fort-Lamy, Makari et Woulki) sont constitués principalement par du cuivre et de l'étain, un d'entre eux renfermant 15% d'étain et un de 6 à 7%[6]).

D'autre part, M. R. *Lantier,* Membre de l'Institut, Conservateur en Chef du Musée des Antiquités Nationales, a consacré deux études aux problèmes posés par la découverte d'une industrie du Bronze dans la région tchadienne[7]).

En dernier lieu, aucune recherche n'ayant encore pu être poursuivie sur les procédés de fabrication utilisés par les bronziers sao, M. P. *Hamelin,* spécialiste de la restauration des bronzes anciens des collections nationales (Musée du Louvre, Musée de l'Homme), publie ci-après des observations du plus haut intérêt qu'il a accompagnées de nombreux croquis.

Les photographies ont été exécutées par M. Emmanuel *Sougez* et l'atelier spécialisé du Musée de l'Homme[8]).

*

Nous possédons maintenant, grâce aux découvertes faites depuis 1936 par Jean-Paul Lebeuf et Annie Masson Detourbet, principalement, un certain nombre de ces bronzes. Ils ont suscité tout d'abord un surprise, car on niait volontiers l'existence d'une métallurgie du bronze dans cette région. La collection est assez abondante pour y consacrer une courte étude qui sera complétée par de nouvelles

séries que nos savants fouilleurs ne tarderont pas à découvrir. Quelques exemplaires trouvés par des fouilleurs clandestins, qui circulent ici et là, viendront aussi compléter notre documentation.

On peut s'étonner de voir sur ces pièces de bronze, après nettoyage, un décor si fouillé qu'un habile ciseleur aurait quelque difficulté à l'exécuter. Des cordons, des torsades, des nattages, des tresses se retrouvent sur presque toutes les pièces décorées et la spirale se répète souvent sur les plus beaux objets de cette collection.

Si l'on veut bien se rappeler que la technique de la „cire perdue" est la seule qu'aient employé ces artisans métallurgistes, il sera dès lors possible de retrouver le lien étroit entre la technique elle-même et la décoration de ces parures.

Le four devait être bien primitif, si l'on en juge par ceux qui sont encore actuellement utilisés pour le fer, et le „pot" d'une dimension réduite à celle d'un simple creuset ne permettait pas de couler un grand nombre de pièces à la fois.

L'artiste a façonné en cire sur un support en terre (noyau) l'objet qui lui était commandé, et l'a travaille au gré d'une fantaisie charmante. Pour le couler en bronze, une enveloppe de sable soigneusement tassée a enrobé le tout et, par réchauffage, on a fait fondre la cire que le bronze de la coulée est venu remplacer, épousant exactement la forme préparée dans tous ses détails de décoration.

Avec un fil de cire, comme avec une cordelette, quoi de plus simple que d'exécuter une spirale en l'enroulant sur lui-même bien à plat. La torsade à deux brins appliquée au rebord d'un récipient pouvait être obtenue avec la même facilité; on pourrait multiplier les exemples.

Pour fondre les pièces creuses, il lui fallait d'abord exécuter un noyau, ébauche de la forme définitive. En même temps, prévoyant les nécessités de la coulée, il y incorporait parfois un „jet" en cire, droit ou en fourche, pour alimenter la pièce dans toutes ses parties. Nous en verrons plus loin quelques exemples.

Enfin son souci de faire un pièce légère, employant le moins de métal possible, l'amenait à habiller le noyau d'une couche de cire aussi mince que possible, qu'il régularisait soigneusement. La nécessité de répartir très régulièrement la couche de cire a dû l'amener à habiller le noyau d'un fil de cire qu'il disposait en spirale à partir du centre ou du sommet, et ce fil de cire disposé par spires jointives, devait assurer une répartition parfaite. Du même coup, il obtenait un décor que nous retrouvons dans de nombreuses pièces.

Dans d'autres cas, sur les grandes pièces en particulier, on retrouve des traces de l'usage d'un instrument ressemblant à nos gradines, sorte de peigne étroit à dents aiguës et courtes, qu'il utilisait pour régulariser les surfaces extérieures.

Le noyau soigneusement lissé a donné aux surfaces internes de nos pièces fondues une régularité presque parfaite. Par contre le sable qui a servi à enrober la pièce toute préparée donne aux surfaces extérieures en général un aspect légèrement rugueux. Par la suite, l'usage a donné à certaines surfaces un beau poli et la patine qui en est résultée est parfois d'une très belle qualité, vert sombre, bleue ou brun nior (malachite pour le vert, azurite pour le bleu).

Il n'y a pas deux pièces semblables et pour cause; l'ouvrier métallurgiste étant en même temps le modeliste et le sculpteur, variait à l'infini, sa fantaisie restant son seul guide.

Monsieur Lantier a donné un article sur ces bronzes, auquel je renvoie le lecteur[9]) car je n'ai pas qualité pour comparer ces objets avec des pièces de l'Age du Bronze.

Je veux entrer dans la seule technique de cette petite métallurgie si attrayante et si originale. Après nettoyage et restauration de quelques-unes de ces belles pièces, j'ai noté certaines remarques sur les pièces elles-mêmes et j'ai pensé qu'il serait intéressant de signaler certains procédés de fabrication et certains tours de main qui font grand honneur à ces artisans si dépourvus, d'autre part, du point de vue matériel.

Bracelets doubles ou triples sur âme de terre cuite. —[10])
(Fig. 1 et 2)

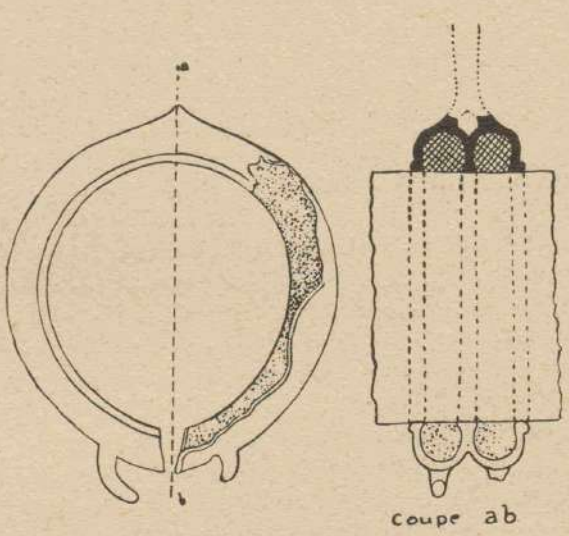


Fig. 1

Cette technique est fort ancienne : certains bracelets en bronze de décor celtique ont été exécutés de la même manière.

Les anneaux en terre cuite préparés à l'avance sont placés sur un noyau cylindrique de section appropriée, façonné en terre qui permettra de les maintenir en place; un léger intervalle les sépare pour le passage de la fonte et pour donner l'effet d'un double ou d'un triple bracelet. Le décor se réduit à peu de choses aux extrémités de chaque anneau, un peu avant la coupure s'attache un aileron méplat coudé. L'attaque était faite par un jet en fourche qui venait s'insérer sur une série de bosses juste à l'opposé de la coupure.

Dans le cas du No. 40.77 (fig. 1) représenté ici, les deux branches du jet ont laissé leurs traces et on peut constater que la section en était très faible (2mm × 3mm,5). Il en est résulté une coulée ralentie, et la pièce porte les traces évidentes d'une „fonte froide" avec des manques très importants que l'on aperçoit

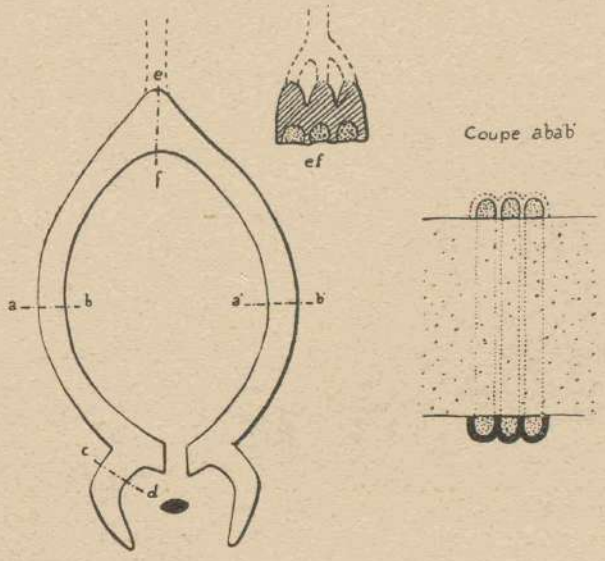


Fig. 2

sur le croquis joint. Les deux autres bracelets doubles 32.76 et 40.294 exécutés sur anneaux de terre cuite sont beaucoup plus réussis.

L'inconvénient de la „fonte froide" est toujours à craindre du fait de l'adjonction de l'anneau de terre cuite, si celui-ci n'est pas suffisamment réchauffé.

Mr. Bardet, Directeur de l'Institut d'Hydrologie de l'Université de Paris, avait fait une analyse d'un fragment (28.817) et il en avait donné une analyse que je reproduis ici :

1°) Ame en argile manganésifère et titanifère. Prédominance de silice et d'alumine. Quantité appréciable de Manganèse, Calcium, Titane . Traces de Cuivre et de Nickel dues à la fonte du bronze; 2°) Composition du bronze : Cuivre avec quantités appréciables de Pb, Sn, Sb, traces de As, Si, Ag, Zn, Ni .

Le bracelet de section ovoïde 28.2259 présente une série de 3 anneaux de terre cuite placés parallèlement avec un intervalle de 2mm pour l'épaisseur de la fonte. Le résultat est assez satisfaisant, bien qu'il y ait ici aussi des traces de „fonte froide". Quatre ailerons seulement décorent l'extrémité coupée du bracelet, ils sont fort bien venus car ils ont dû servir d'évents. L'attaque par un jet triple a été faite à l'opposé de la coupure et le bracelet se termine de ce côté en pointes, restes des jets de coulée, meulés par la suite.

De tels bracelets ne peuvent présenter aucune élasticité.

M. J.-P. Lebeuf me fait remarquer qu'un de ces bracelets a été trouvé à la cheville du squelette d'un vieillard.

Pectoral[11])
(Fig. 3, Phot. 45)

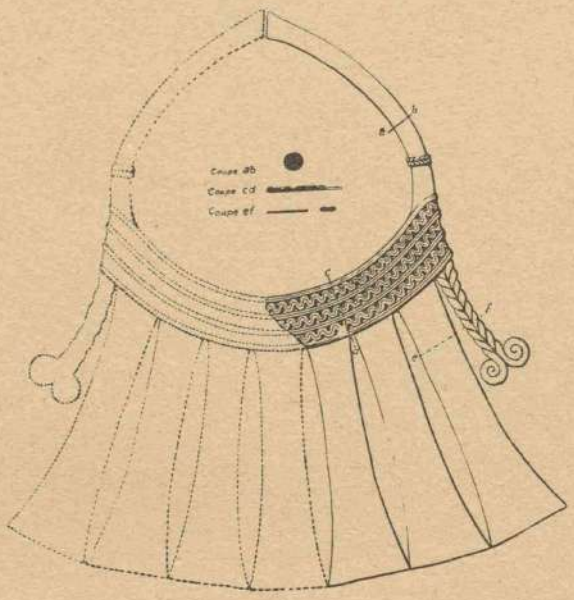


Fig. 3

J'ai tenté une reconstitution de cette belle pièce, malheureusement incomplète, en lui donnant sept branches. Je pense n'être pas éloigné de sa forme primitive, mais je dois avouer que je n'ai aucune illusion et qu'elle n'a pu être portée au cou telle que je l'imagine malgré son allure de barbe postiche avec deux mèches terminées de boucles enroulées en spirale.

Les longues languettes plates qui n'ont tout au plus que 1mm,3 à 2mm,2 d'épaisseur, s'insèrent sur une large bande dont le décor, fait de deux fils de cuivre accolés, dessine trois registres superposés dans lesquels courent des sinusoïdes faites également de deux fils de cuivre accolés. Les branches de l'anneau, de section presque circulaire, ont servi de jets d'alimentation à la coulée.

Nous retrouvons ici les extrémités légèrement épanouies en forme de „sabot de biche" dont nous avons constaté de nombreux exemples dans les bracelets pleins (voir le 28.906). La forme est donc voulue et elle s'explique par l'attaque des jets de fonderie qui se faisait à leur extrémité.

Canard[12]). —
(Fig. 4)

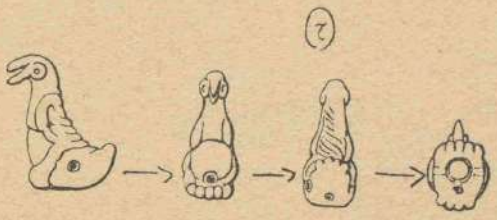


Fig. 4

Cette pièce serait à joindre aux autres pendentifs zoomorphes déjà découverts dans les fouilles de la région du Tchad; canards 33.47 (Makari), 43.14 et 43.15 (Woulki), 32.68 (Mahaya), crocodiles de Guémazoué (90.1) et de Mahaya (32.436), tête de gazelle de Midigué (28.11, pl. V), pendentif à tête d'oiseau provenant de Makari (33.653, pl. II).

Toutes ces pièces ne posent pas de problème du point de vue du fondeur, elles sont massives ou presque, avec anneau ou trou évidé pour la suspension.

Si j'insiste sur le canard 9.33, c'est qu'il montre un souci de représentation animale dans tous ses détails. L'aile est parfaitement indiquée ainsi que le plumage de la queue légèrement relevée. Les pattes viennent s'insérer sous l'aile et s'epanouir en avant pour faire un motif décoratif répondant à celui de la queue. La stylisation de l'oeil fait d'un simple cercle au centre creux se retrouve sur d'autres pendentifs (sur le pendentif de Makari, fig. 16, la pastille de l'oeil est fendue horizontalement).

Pour assurer la suspension, la pièce est percée dans deux directions perpendiculaires, obtenues par deux broches en terre traversant le noyau qui a servi à façonner la forme du canard. Les deux trous latéraux gardent encore les fibres végétales qui ont servi à le suspendre.

Tête d'épingle en spirale[13])
(Fig. 5)

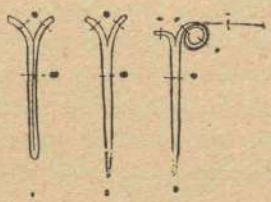


Fig. 5

J'ai donné sur le croquis correspondont trois phases successives de la fabrication d'une telle épingle Un cordon de cire replié en deux; la partie repliée est rendue ronde par pression et les deux extrémités restent écartées en forme de fourche (voir la coupe du fil de cire). Chaque branche de la fourche est étirée par martelage et

enroulée par la suite. Le métal doit être assez pur pour se laisser travailler. Il est possible que la spirale manquante se soit cassée au cours de l'étirage.

Tête de clou décorée[14])
(Fig. 6)

Fig. 6

Le décor de la tête est fait de deux anneaux de cire concentriques rapportés à l'extrémité de la baguette de cire formant la tige du clou, qui sert elle-même de jet de coulée.

Ornement hémisphérique décoré d'une pointe[15])
(Fig. 7)

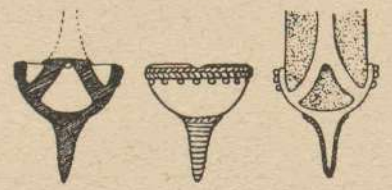


Fig. 7

Pour réaliser cette pièce l'ouvrier a tout d'abord préparé son noyau en y incorporant au centre le jet en forme de fourche qui servira à la coulée. L'extrémité hémisphérique du noyau étant recouverte d'une couche de cire bien régularisée a été ensuite décorée au rebord d'une tresse et de 12 petites boules disposées sur le pourtour à toucher la tresse. Le sommet surmonté d'une pointe est finalement recouvert d'un cordon de cire qui monte en spirale jusqu'à la pointe. A sa base, le premier rang est marqué de quelques coups d'outil en oblique. La tresse n'est pas très bien venue.

Sur la tranche, deux légères dépressions diamétralement opposées, très légèrement en oblique par rapport à la fourche d'alimentation indiquent sans doute qu'une forte épingle de fonderie (en fer ou en bronze) servait à maintenir en place le noyau au moment de la coulée. Le jet a été ensuite coupé, au niveau de la base du pendentif, laissant la fourche intacte pour servir d'attache. Il a été martelé pour adoucir la surface coupée.

Labret[16])
(Fig. 8)

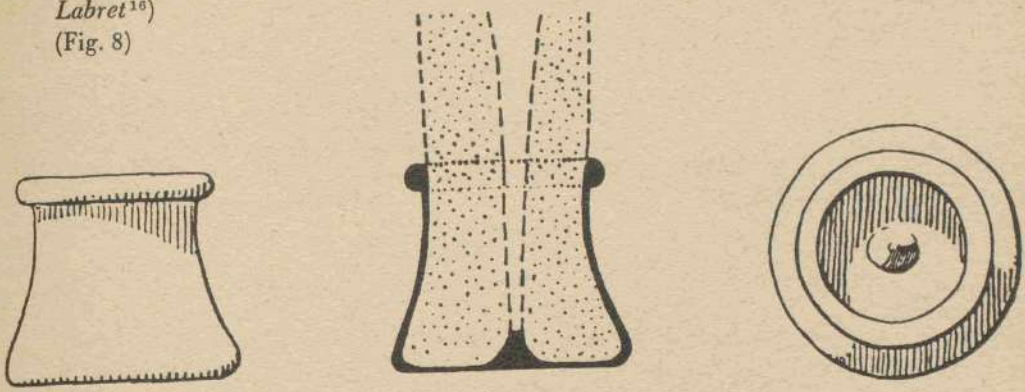


Fig. 8

Ce labret est une pièce fondue à la cire perdue d'une exécution parfaite. La présence d'un téton plein au centre à l'intérieur indique comment l'alimentation du métal fondu était faite, car ce téton n'est que l'extrémité du jet de coulée. Dans la coupe, j'ai figuré le jet tel qu'il a dû exister; de détachage devait se faire par simple „retrait de fonte". Le noyau enveloppant le jet de cire a été façonné pour donner la forme intérieure, puis habillé d'une couche de cire parfaitement lisse, un cordon de cire rapporté formant bourrelet.

A l'usage, la pièce s'était amincie sur les flancs, par le frottement de la lèvre; lorsqu'elle a été découverte, ces parties de la pièce très fortement oxydées avaient cédé et, par écrasement, la forme générale avait été quelque peu modifiée.

(Fig. 9)
Labret[17]). —

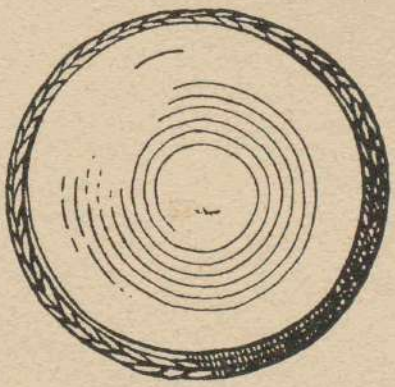


Fig. 9a

Cette pièce fondue à la cire perdue a laissé apparaître après nettoyage un décor fort intéressant. Le fond de la cuvette, légèrement bombé, un peu plus épais en son centre (trace du jet d'alimentation), porte un décor de spirale. Les flancs fortement cambrés ne laissent voir aucune trace de décor. Le rebord est orné d'une double

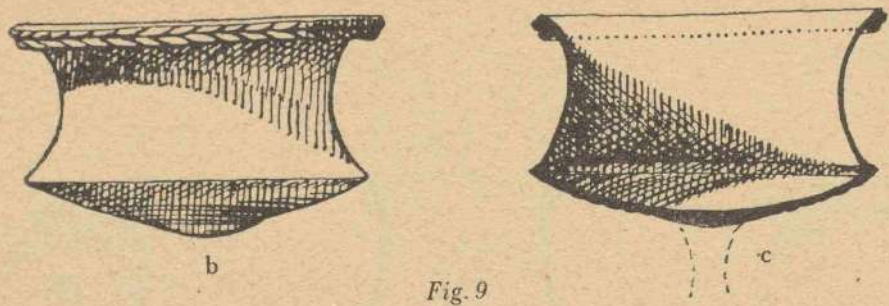


Fig. 9

torsade (à spires inversées). L'usure est peut-être la cause de la disparition du décor sur les flancs; devenus extrêmement minces ils ont été fortement rongés et il y a quelques manques.

Cette pièce avait été étudiée par Honoré Champion qui avait reconnu qu'une pièce fondue aussi faible d'épaisseur constituait un „véritable tour de force". Je suis tout à fait de son avis : cette pièce fait grand honneur aux artisans bronziers du Tchad.

Pendentif en losange[18]).
(Fig. 10, Phot. 41)

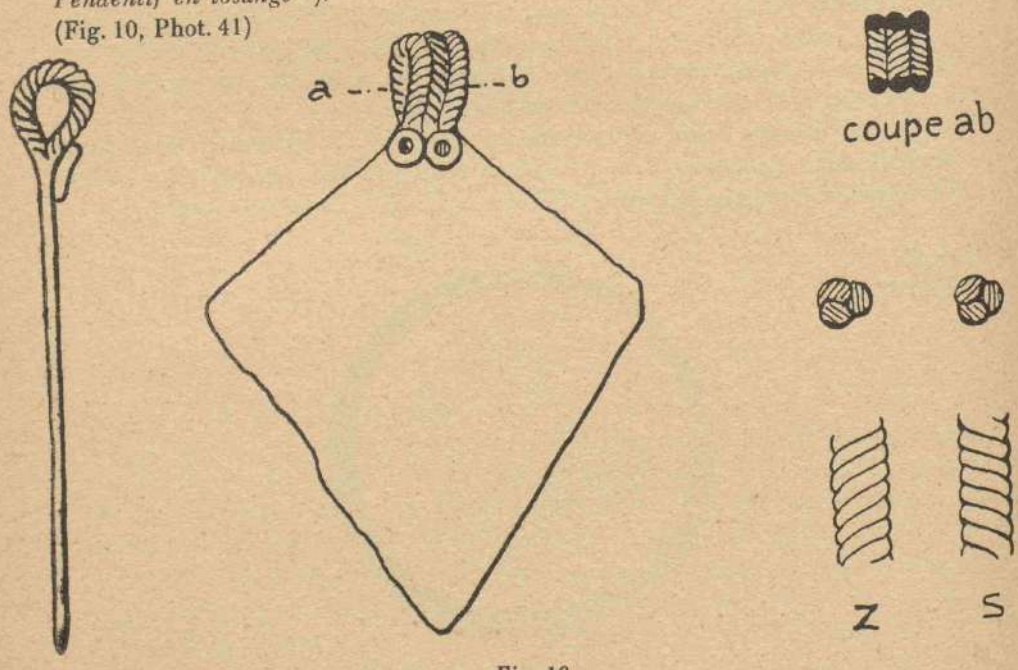


Fig. 10

Les fils de cire n'ont été employés ici que pour rehausser le décor du moyen d'attache. L'anneau plat de suspension de ce pendentif est essentiellement constitué par trois torsade à spires serrées qui ont été ensuite accolés, chaque torsade ayant été obtenue par la torsion de trois fils de cire. Suivant la désignation habituelle

dans les textiles, les sens de torsion sont successivement Z S Z . Sur la tranche, la torsion est parfaitement visible et, à l'intérieur, on distingue les deux rainures entre les trois torsades constituant l'anneau plat. Sur la façade, deux anneaux en fort relief viennent cacher le raccord avec la plaque losangée.

Coupe à section oblongue[19]).
(Fig. 11, Phot. 43)

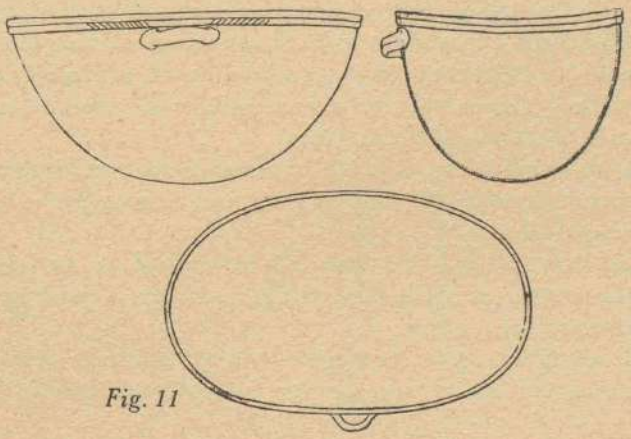


Fig. 11

Cette coupe, par sa forme, rappelle une demi-calebasse[20]). L'irrégularité de la forme vue en plan montre bien la similitude avec ce fruit. La pièce fondue absolument intacte est certainement l'oeuvre d'un fondeur de premier ordre. L'épaisseur du métal de 1mm, 5 sur le flanc, et de 2mm à 2mm, 2 au sommet, est parfaitement régularisée. Au bord, un double cordon torsadé dont le décor très usé n'apparaît pas partout. Une petite anse bifide a été rapportée sur un côté, juste au-dessous du rebord.

La réussite est parfaite et la pièce soigneusement travaillée après la fonte ne laisse déceler aucun point où aurait pu se faire l'alimentation.

2eme Coupe à section oblongue[21])
(Fig. 12)

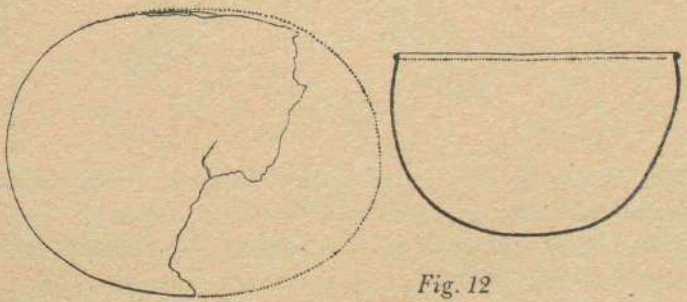


Fig. 12

Cette coupe fondue à la „cire perdue" nous laisse entrevoir le mode de préparation de l'opération de fonte. Sur toute la surface de la calotte d'un noyau en

terre soigneusement modelé, un ruban de cire a été disposé en „colimaçon", le centre d'enroulement étant à peu près au sommet.

La cire a été ensuite aplatie au doigt, pour recouvrir partout également le noyau; l'écrasement de la cire destiné à rendre les spires solidaires n'a pas été partout égal : le corps du ruban est resté plus épais et apparaît sous l'aspect de surfaces plus lisses tandis que les interstices entre deux spires ont laissé au contraire une légère dépression.

Ces spires jointives ont pu faire penser à un travail de martelage, mais celui-ci apparaîtrait également à l'intérieur, or ici la surface se présente absolument nette.

Il est possible que l'effet des spires en colimaçon ait même été recherché, dans un but décoratif; il s'apparente aux petites spirales que nous retrouvons sur un grand nombre d'objets de parure du Tchad.

La pièce a été cassée à la trouvaille; les cassures sont relativement fraîches et ne se sont jamais encrassées de terre et il est bien dommage que l'on en ait pas recueilli tous les morceaux.

Au point de vue technique, c'est une très belle pièce de fonderie; seuls deux petits trous par manque de fonte (à remarquer qu'ils correspondent à des parties intermédiaires entre deux spires).

Sur le côté, un petit écusson vaguement rectangulaire avec deux décors nattés superposés. Le rebord est renforcé par un bourrelet qui double l'épaisseur du rebord.

Largeur = 0,112. Profondeur = 0,075 . Largeur restituée = 0,146 env. Epaisseur variant de 8/10e à 13/10e de m/m. Bourrelet du rebord: épaisseur = 0,0018; hauteur = 0,002.

Pendentif[22]). —
(Fig. 13, Phot. 40)

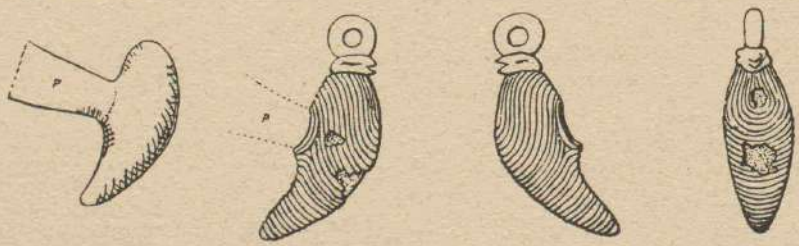


Fig. 13

Cette pièce est une des plus curieuses de la série de bronzes du Tchad. Seule, la „cire perdue" pouvait permettre de réaliser d'une façon très simple un objet revêtu entièrement d'un décor de spires enroulées. Ce pendentif veut sans doute imiter un oiseau et son plumage.

Sur un noyau de terre cuite (?) l'artiste est venu déposer un méandre continu de fils de cire, qu'il dispose en spires jointives pour recouvrir toute la surface du noyau. Avec le doigt, il a légèrement pressé à la surface pour souder les spires

ensemble. Il en a résulté qu'en certains points l'épaisseur très faible a provoqué des manques de fonte. La tête et l'anneau en cire pleine viennent compléter la préparation. La petite fenêtre rectangulaire à la partie supérieure était nécessaire, car, à la coulée, la portée du noyau *(p)* maintenait seule celui-ci en place.

La pièce n'est pas parfaite; il y a trois emplacements où le métal n'a pas fourni par suite de „fonte froide". La portée de noyau a été brisée volontairement après. Peut-être a-t-on cherché à évider la pièce?

Long. max.: 0m064; larg. max.: 0m020.

Anneaux rituels[23]). —
(Fig. 14 et 15, Phot. 44)

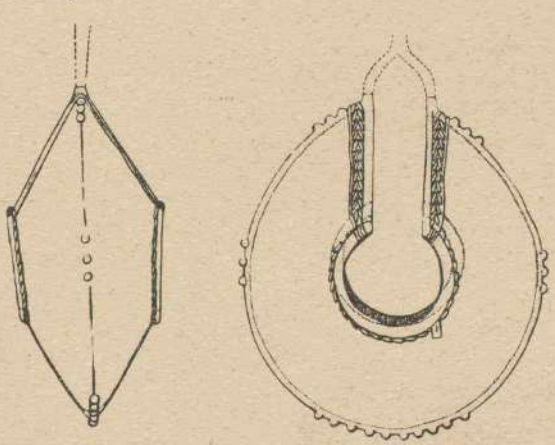


Fig. 14

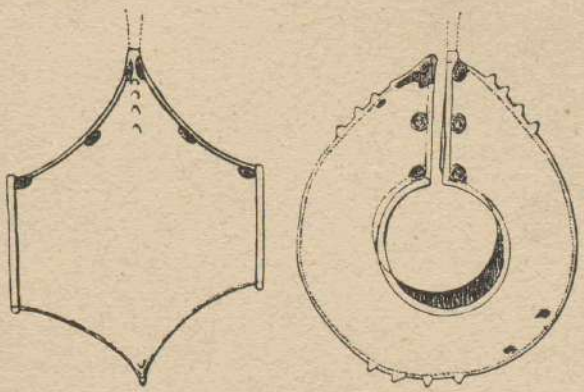


Fig. 15

On peut reconstituer le travail de préparation de ces pièces de la façon suivante.

Tout d'abord, façonnage d'un noyau de forme lenticulaire avec portées cylindriques dépassant à droite et à gauche — et adjonction d'une arête pour obtenir la coupure de cette pièce pénannulaire.

Le noyau est enrobé de cire dont la surface est travaillée au peigne (des traces évidentes de cet outil restent visibles sur la pièce fig. 15). Le décor de fils de cire est déposé ensuite: autour de l'ouverture circulaire, un cordon épais qui se prolonge de chaque côte de la coupure, des spirales posées à plat accompagnent ce cordon. Les pointes disposées sur l'arête ont pu être prolongées par des évents afin d'obtenir une meilleure fonte.

Pour alimenter la coulée de la pièce fig. 15, on ne s'est servi que d'un seul jet et il en est résulté un manque de fonte par suite du long parcours du métal fondu. Au contraire, pour la pièce fig. 14, un jet en forme de fourche alimentant également les deux côtés et la pièce est admirablement bien venue.

Pour représenter ces deux pièces je me suis servi d'un plan de projection passant par une des ouvertures circulaires; on voit ainsi très bien la dissymétrie de l'objet résultant du façonnage à la main.

Pendentif[24]). —
(Fig. 16, Phot. 39)

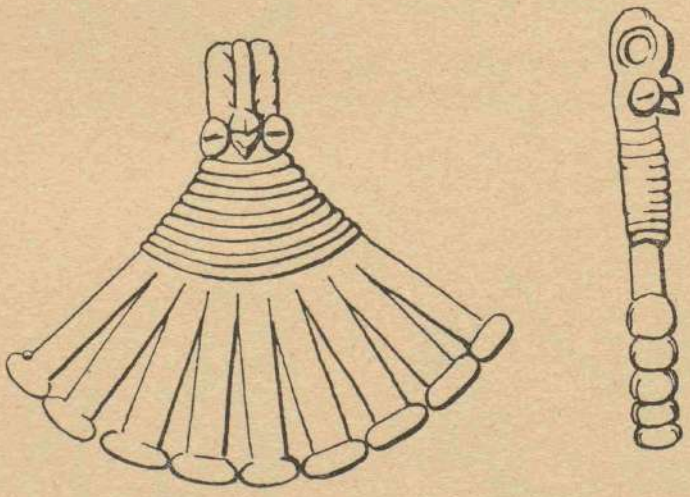


Fig. 16

Le dessin de ce pendentif permet de se rendre compte que la pièce se présente comme une fonte plate sans noyau. Elle a été entièrement modelée par le bronzier avant d'être noyée dans la terre qui lui a servi de moule; elle pourrait resservir de modèle de fonderie avec adjonction d'un petit noyau pour la boucle de suspension. Mais il n'apparaît pas que les bronziers du Tchad se soient avisé d'une telle possibilité.

Les neuf tiges de cire amincies dans le haut ont été soudées ensemble par simple pression et réunies par un lien à neuf enroulements jointifs. La pièce se rétrécit vers le haut pour former un anneau de suspension figurant une tête d'oiseau décorative avec son bec ouvert et deux yeux pastillés avec une fente horizontale.

L'anneau panache est fait de trois cordons en cire jointifs. Celui du centre est uni, les deux autres torsadés S et Z. La pièce a été soigneusement finie sans laisser trace du point d'attaque du jet.

Pièces de collier[25]). — (Fig. 17)

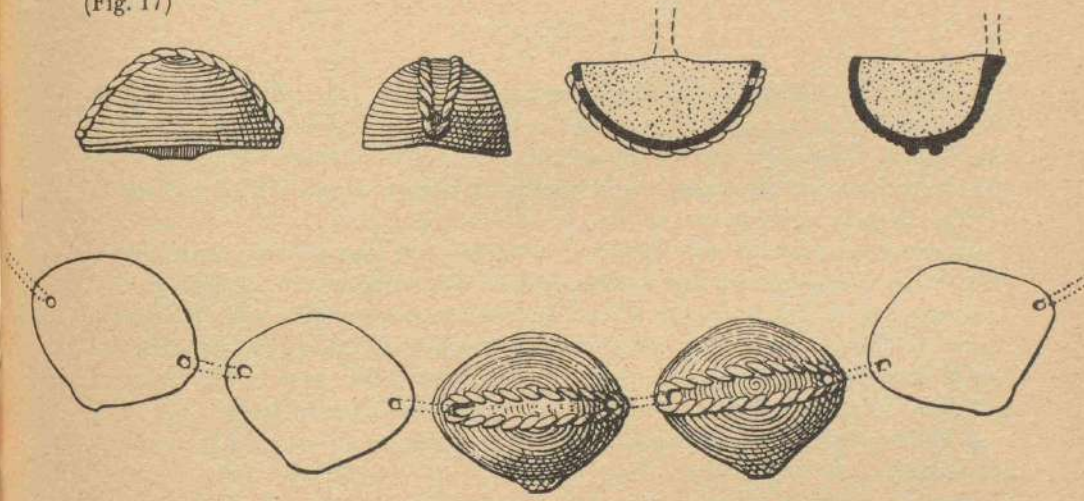


Fig. 17

Les fouilles ont révélé un certain nombre de ces gros grains de collier en forme de coquillage, tous identiques d'ailleurs. Les croquis de la figure 17 ont été faits d'après les deux spécimens les plus caractéristiques, après nettoyage.

Le noyau était des plus simple, la pièce affectant la forme générale d'une coquille de noix. La technique du garnissage du noyau par un cordon de cire apparaît ici très nettement, l'enroulement ayant son point de départ au sommet du dôme. L'enroulement est fait en sens inverse des aiguilles d'une montre comme dans tous les décors de spirale, en général.

Un décor imitant une torsade traverse le sommet de la pièce et vient entourer deux trous permettant de passer un cordonnet, semblant ainsi lier les extrémités visibles du cordon. Il est fait d'éléments séparés en forme de „grains d'orge" disposés obliquement pour donner l'illusion d'une cordelette.

Le jet de fonderie a laissé lui aussi une marque trop nette pour qu'aucun doute soit possible sur la façon dont la pièce a été alimentée. Placée horizontalement sens dessus dessous, le jet vient s'insérer verticalement au milieu d'un des côtés.

Dans l'ensemble de cette série, les pièces sont très régulières et parfaitement bien venues.

Passant de collier[26]). —
(Fig. 18)

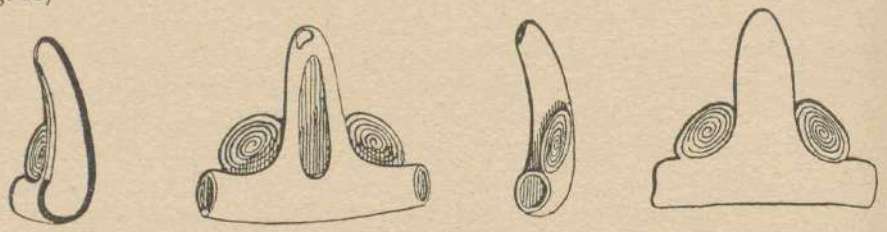


Fig. 18

Cet ornement destiné à attacher un pendentif au milieu d'un collier est essentiellement un T. Le noyau avait lui-même cette forme de T dont les deux branches ont reçu au façonnage une légère cambrure. La couche de cire a laissé au revers une large boutonnière destinée à la portée de noyau, ce qui devait faciliter le vidage du sable après la fonte.

Le décor ne comporte que l'adjonction sur la pièce tout unie de deux disques obtenus par l'enroulement à plat d'une spirale faite d'un cordon régulier en cire. Ces deux disques étaient ensuite collés à la naissance des branches du T. On aperçoit au revers des disques le décor de spirale qui a conservé toute sa netteté alors que sur la face il disparaît presque par suite de l'usure. La pièce a été beaucoup portée et présente un beau poli. On ne peut y déceler la place du jet.

(L'allure générale de ce passant de collier semble avoir un certain caractère phallique.)

Entretoise de collier[27]). —
(Fig. 19)

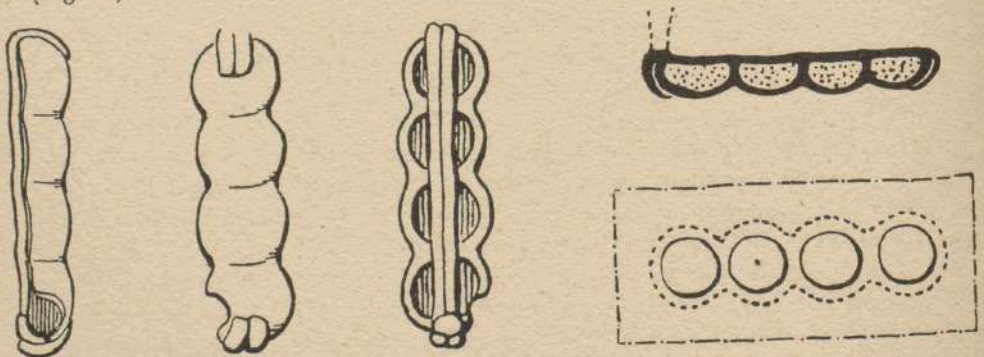


Fig. 19

Pour écarter les rangs de perles d'un collier, l'usage de ces entretoises est courant. Dès lors il n'est pas étonnant que l'artiste ait voulu imiter de grosses perles pour le décorer.

La préparation exigeait une surface plane pour disposer sur un rang les quatre boulettes aplaties servant de noyaux. Le cire venait ensuite recouvrir le tout en épousant la forme du pointillé.

La pièce travaillée, on la détachait du support avec une lame et elle recevait au revers un cordon de cire redoublé pour faire la barrette, les extrémités étant rabattues sur les perles extrêmes.

J'ai noté dans mon croquis un léger manque de fonte à une des extrémités. Le jet d'alimentation était piqué verticalement à une extrémité de la barrette, la pièce placée horizontalement le décor vers le bas.

Conclusion.
Remarque sur la métallurgie du bronze au Tchad. —

Toute l'etude ci-dessus a trait aux bronzes fondus à la „cire perdue" et il ne faudrait pas en conclure que ce soit le seul procédé employé. Nous avons en effet l'exemple d'une technique du travail à chaud par martelage dans une série d'anneaux de cou[28]). L'analyse a d'ailleurs révélé pour ces pièces une très forte teneur en Cu qui rendait le métal plus ductile.

Pour les bracelets à section circulaire, on a émis l'hypothèse de simples jets coulés dans des moules rectilignes et c'est parfaitement plausible[28]), car le modèle en bois ou en métal était facile à exécuter. On ne pouvait abtenir que des bracelets de section assez faible, le pliage devait être fait sur un mandrin en bois avec l'aide d'un maillet. Quelques bracelets dont les extrémités s'épanouissent en forme de „sabot de biche" semblent indiquer que ces pièces ont été coulées en forme. J'en ai déjà parlé à propos du pectoral.

Les analyses résumées dans les publications antérieures[29]) et celles qui seront publiées ultérieurement donnent des résultats positifs sur l'existence du bronze dans la plaine du Tchad. Mais, en raison de l'inégalité des minerais employés dont on ne connaît pas encore l'origine, il en est résulté des compositions fort différentes.

Dans les pièces provenant de Sao, Mr. Arsandeau, Directeur du Laboratoire de Physique et Chimie de la Ville de Paris, avait trouvé en très forte proportion du Zn (pour la pièce 40.211, jusqu'à 25%) et des traces douteuses de Sn; les deux autres pièces étudiées (40.265 et 40.295) ont aussi une proportion de Zn supérieure au Sn. Par contre, les pièces 28.827 et 28.1251, provenant de Midigué, ont une teneur de 7 à 8% de Sn voisine de Bronzes anciens, un bracelet (12.81) provenant de Fort-Lamy renferme 15% de Sn.

Les résultats des analyses qualitatives faites au spectagraphe à étincelles par Mr Bardet, Directeur de l'Institut d'Hydrologie de l'Université de Paris, ont fourni d'utiles renseignements, donnant en particulier sur les métaux d'accompagnement des données qui permettront sans doute d'identifier l'origine des minerais, et assureront certains rapprochements (pièces 28.282 et 28.334) dont on pourra tirer d'utiles renseignements[29]).

Notes

[1]) Contrairement à ce qui s'est produit en Afrique Occidentale Française dans la région sud-saharienne pour le matériel de cuivre qui proviendrait uniquement de la surface (d'après *R. Mauny*, Essai sur l'histoire des métaux en Afrique Occidentale, Bull. *Ifan*, 14 avril 1952, p. 565).

[2]) De nombreux outils et ornements de fer ont été exhumés au cours des fouilles. Nous ne les signalons ici que pour mémoire, ce matériel se trouvait hors du cadre de la présente étude.

[3]) Il est probable que le minerai venait du plateau du Bauchi dont les mines sont aujourd'hui exploitées de façon industrielle.

[4]) D'après *Ibn Batouta* (Voyage dans le Soudan, trad. Mac Guckin de Slane, Paris, 1843, Imp. royale, p. 50 ss.), de nombreux auteurs affirment l'existence d'une mine de cuivre à Takedda. Or il semblerait (d'après *Malfant*, in Ch. italique *La Ronciere*, La découverte de l'Afrique au Moyen Age, Soc. Royale Géographie, Le Caire, 1925, vol. 1, p. 153 ss.) que Takedda fut un marché de cuivre (bien que le texte ne nous paraisse pas probant). Henri *Lhote*, voyageur et érudit saharien dit ne jamais avoir vu de mine dans aucun des 4 Takedda (*tigidda*, source suintante, en tamachek) qu'il connaît; il considère que l'existence supposée d'une mine de cuivre dans un de ces lieux proviendrait de l'erreur d'un traducteur qui prit des barres de sel pour des lingots de cuivre, et que le fragment isolé de minerai qui a été ramassé par un voyageur européen sur un des sites en question peut fort bien avoir été perdu par un des forgerons itinérants qui abondent dans la région. La question est ouverte.

[5]) Le résultat des dernières fouilles archéologiques (1952) poursuivies à Midigué sera publié ultérieurement.

[6]) Le résultat de l'analyse de certains objets provenant du village de Sao et de Midigué ont été publiés; cf. *M. Griaule* et *J.-P. Lebeuf*, Fouilles dans la région du Tchad, J. Soc. Africanistes, 18, p. 59—60; 20, p. 143—144. *J.-P. Lebeuf* et *A. Masson Detourbet*, La Civilisation du Tchad, 1 vol. Paris, Payot, 1950, p. 186—187.

[7]) Cf. *R. Lantier*, Communication à la Société des Antiquaires de France, 15 Avril 1942, p. 86—91; Les bronzes sao, in La Civilisation du Tchad, p. 176—180.

[8]) Note liminaire de Jean-Paul *Lebeuf*.

[9]) Cf. *R. Lantier*, op. cit.

[10]) Provenant de Midigué (28.2259), de Mahaya (32.76) et de Sao (40.77, 40.294).

[11]) Provenant de la nécropole intérieure de Midigué (28.2184).

[12]) Provenant de Siën (9.33).

[13]) Provenant de Kousseri (11.172).

[14]) Provenant de Woulki (43.17).

[15]) Provenant de la rive septentrionale de l'Abourahès (92.2).

[16]) Provenant de Goulfeil (16.97).

[17]) Provenant de Logone-Birni (44.298).

[18]) Provenant de Midigué (28.2081).

[19]) Provenant de Midigué (28.2104).

[20]) Certaines calebasses utilisées rituellement de nos jours ont la même forme.

[21]) Provenant de Sïèn (9.32).
[22]) Provenant de Mahaya (32.773).
[23]) Provenant de la nécropole intérieure de Midigué (28.2218).
[24]) Provenant de Makari (33.44).
[25]) Provenant de Sïèn (9.34 et 9.35). Messieurs H. RABECHAULT et H. JACQUES-FELIX, de la Section technique d'Agriculture tropicale de la Direction de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts du Ministère de la France d'Outre-Mer, ont bien voulu examiner un fragment du lien qui avait servi de support aux différentes pièces du collier. Nous les en remercions ici.

L'étude poursuivie par ces deux spécialistes a montré que ce cordonnet était fait d'une fibre végétale qui, par son diamètre, (11,4 à 15,2 μ) se rapproche du baobab (9,5 à 12,2 μ). Malheureusement, les dimensions extrêment réduites de l'échantillon n'ont pas permis de préciser qu'il s'agit réellement de baobab. Il est possible que nous nous trouvions en présence de fibre de *Vigna textilis*, de *Bauhinia rufescens*, de *Bauhinia reticulata* D.C. ou encore d'*Hippocratea Richardiana* Cambess. D'autre part, les Kotoko, descendants des Sao qui habitèrent autrefois Sïen, le lieu de trouvaille, cultivent couramment le *Vigna textilis* et utilisent les lianes d'*Hippocratea Richardiana* Cambess pour „coudre" leurs pirogues (d'après H. J.-F.) alors que les baobabs sont très rares dans leur pays (ce qui, d'ailleurs, ne veut pas dire qu'il n'y en eut pas à une autre époque). Ces dernières données nous inciteraient à penser que le fragment recueilli était fait de la liane d'une de ces deux végétaux?

[26]) Provenant de Makari (33.1015).
[27]) Provenant de Fort-Lamy (12.78).
[28]) D'après *R. Lantier*.
[29]) Cf. n. 6.

Des reproductions de bronzes du Tchad
se trouvent dans les ouvrages et articles suivants:

Griaule (M.), et *Lebeuf* (J.-P.), Fouilles dans la région du Tchad, J. Soc. Africanistes, 18, 1948, p. 1—116. 20, 1950, p. 1—151; 21, 1951, p. 1—95.

Lebeuf (J.-P.), Quelques pierres sacrées du pays kotoko, La Terre et la Vie, 1, janv.-fév. 1939, p. 10—18.

— , Les collections du Tchad. Guide pour leur exposition, Paris, Musée de l'Homme, 1941, 24 p.

— , Les Sao du Tchad, Renaissance d'une civilisation disparue, Paris, France-Illustration, 27 avril 1946, p. 445—448.

— , Les travaux de la Mission Lebeuf (1949—1950) en A. E. F., Bull. Information Ministère de la France d'Outre-Mer, Nov. 1950, p. 6—7.

— , L'art du delta du Chari, Présence africaine, 10—11, numéro special sur l'Art nègre, p. 96—102, 1951.

Lebeuf (J.-P.) et *Masson Detourbet* (A.), La civilisation du Tchad, 1 vol., Paris, Payot, 1950.

— — , L'archéologie de l'A. E. F., Encyclopédie Coloniale et Maritime, Vol. A. E. F., Paris, 1950, p. 40—46.

— — , A newly discovered bronze culture from the shores of lake Chad, Londres, Illustrated London News, 23 Juin 1951.

— — , L'art ancien du Tchad, Les Cahiers d'Art, 1951, p. 7—28.

Légendes de l'article de *M. P. Hamelin* sur les Bronzes du Tchad.

Fig. 1. — Bracelet double 40.77 provenant de Sao. Elévation et coupes (en pointillé, le jet de fourche).

Fig. 2. — Bracelet triple 28.2259 provenant de Midigué. Elévation et coupes (en pointillé, le jet de trident).

Fig. 3. — Pectoral 28.2184 provenant de Midigué. Elévation et coupes. Reconstitution pour la partie de gauche.

Fig. 4. — Canard 9.23 provenant de Siën. Profil, face, revers, base.

Fig. 5. — Epingle 11.172 provenant de Kousseri. 1) Préparation du cordon de cire redoublé et coupes. 2) Façonnage de la pointe de l'épingle et coupes. 3) Etat actuel de l'épingle; en pointillé, la tige martelée avant enroulement et coupes.

Fig. 6. — Clou 43.17 provenant de Woulki. Elévation et décor de la tête du clou.

Fig. 7. — Pendentif 92.2 provenant de l'Abourahès. Au centre: élévation; à gauche: coupe (en pointillé, le jet d'alimentation); à droite: coupe sur le noyau et le jet en fourche montrant le décor rapporté.

Fig. 8. — Labret 16.97 provenant de Goulfeil. Ce labret se présentait par sa face pleine unie sans décor. A gauche: élévation; à droite: vue de l'intérieur; au centre: coupe transversale sur le noyau et le jet d'alimentation.

Fig. 9. — Labret 44.298 provenant de Logone-Birni. a.: face; b.: profil; c.: coupe (en pointillé, le jet d'alimentation). La pièce est ici inversée pour le profil et la coupe.

Fig. 10. — Pendentif en losange 28.2081 provenant de Midigué. A gauche: profil; au centre: vu de face; à droite en haut: coupe *ab* sur l'anneau de suspension; à droite en bas: détails (coupe et élévation) des cordons à trois brins torsadés.

Fig. 11. — Coupe à section oblongue 28.2104 provenant de Midigué. En haut: élévation et profil; en bas: vue en plan.

Fig. 12. — Coupe à section oblingue 9.32 provenant de Siën. A gauche: la coupe posée à plat; à droite: coupe transversale.

Fig. 13. — Pendentif 32.773 provenant de Mahaya. De gauche à droite: le noyau nu, le noyau garni du décor de cire, profil et vue de face.

Fig. 14. — Anneau rituel 28.321 provenant de Midigué. A gauche: profil; à droite: élévation; à la partie supérieure, en trait ponctué, jet d'alimentation.

Fig. 15. — Anneau rituel 28.2218 provenant de Midigué. A gauche: profil; à droite: élévation; à la partie suspérieure, en trait ponctué, jet d'alimentation.

Fig. 16. — Pendentif 33.44 provenant de Makari. Face et profil.

Fig. 17. — Pièces de collier 9.34 et 9.35 provenant de Siën. En haut, à gauche: profil en long et en travers; en haut à droite: coupes longitudinales et transversales; en bas: cinq éléments du collier remonté, les deux pièces ci-dessus avec leur décor vues de face.

Fig. 18. — Passant de collier 33.1015 provenant de Makari. A gauche: face, profil et revers; à droite: coupe dans l'axe vertical.

Fig. 19. — Entretoise de collier 12.78 provenant de Fort-Lamy. A gauche: profil, face et revers; à droite en haut: coupe longitudinale montrant le jet en pointillé; à droite en bas: préparation du garnissage de cire sur les noyaux.

Sture Lagercrantz, Upsala

KROKODILSTEINE

Daß das Krokodil oft einen oder mehrere „Steine" im Magen hat, ist eine in Afrika weit und breit bekannte Erscheinung. Nach den Keyu verschluckt es, wenn die Wasserläufe vertrocknen, eine Menge von Kieselsteinen und gräbt sich in den Schlamm ein, bis die nächste Regenperiode eintritt[1]). Der gleiche Gedanke liegt vielleicht hinter der Vorstellung der Bombesa und Yamonongori, daß es die im Magen liegenden Steine sind, die dem Krokodil sein rasches Tauchen ermöglichen. Für diese Stämme wie für die Kongo, Wemba, Tonga sowie auf Madagaskar ist es nicht schwierig, das Alter des Krokodils zu bestimmen. Es verschluckt jedes Jahr einen Stein, bei den Kongo durch hundert Jahre hindurch, worauf es sich von seinen Feinden töten läßt; bei den Wemba verschluckt es einen weißen Stein, bei den Tonga gewöhnlich zu Anfang der Regenzeit einen schwarzen[2]), [3]). Bei den Wemba werden die Steine dem Oberhäuptling übergeben und wohl verwahrt. Bei den Tonga dagegen muß das Krokodil von Hoffunktionären aufgeschnitten werden, weil es u. a. wundermächtige Steine enthält, die bei Ausübung von Zauber verwendet werden. Einer von diesen wird mit gewissen Medizinen behandelt und dann von dem Häuptling verschluckt, ein Brauch, der offenbar nur bei den nördlichen Clanen vorkam. Von dem Steine, an dessen Stelle auch ein glänzender Kupferknopf oder bei anderen Clanen auch große Perlen treten können, glaubt man, daß er im Leibe des Häuptlings verbleibe. Wenn er zum ersten Mal im Stuhl abgeht, so ist das eine Vorwarnung, beim zweiten Mal ist es ein deutliches Zeichen, daß er sterben wird. Es ist natürlich für die Untertanen nicht ratsam, den Stein oder seinen Ersatz, die „magische Kraft des Häuptlings" zu verschlucken, da der Schuldige sterben würde. Es muß auch erwähnt werden, daß sich unter den Divinationsknochen mitunter ein Krokodilstein findet, der oft Trauer und Verunreinigung bedeutet[4]).

Ähnliche Vorstellungen herrschen indessen auch bei den Copi, Lenge und Venda; von den Karanga ist nur bekannt, daß die Krokodilsteine hochgeschätzte Besitztümer der Wahrsager darstellen[5]). Nach den Lenge verschluckt ein Krokodil, wenn es einen Menschen getötet hat, jedesmal einen Stein, um die Verdauung zu erleichtern, was im Durchschnitt einmal jährlich vorkommt. Ist ein Krokodil getötet worden, so wird dies unmittelbar dem Distriktshäuptling gemeldet, der dann kommt und die angetroffenen Steine beschlagnahmt. Hat ein Häuptling zwei oder drei Steine in seinem Besitz, so kann er einen an einen Nachbarhäuptling verkaufen. Da die Steine im Zusammenhang mit der *Investitur* des Häuptlings Verwendung finden, dürfen übrigens weder die Copi noch die Lenge Krokodilfleisch essen, außer als Bestandteil gewisser Medizinen. Der offizielle Titel eines Häuptlings ist bei den Lenge „Häuptling des Steines", bei der Investitur muß er (und das Gleiche gilt offenbar auch für die Copi) zwei Krokodilsteine verschlucken, einen neuen für sich selbst und den seines Vorgängers. Man glaubt, daß er den letztgenannten im Leibe behalte und mit ihm begraben werde, daß sein eigener Stein

aber vor seinem Tode aus dem Leib ausgeschieden werde. Wenn der Häuptling dies sieht, betrachtet er es für ein sicheres Zeichen, daß er bald sterben werde, da sein Stein keine Kraft mehr in sich habe. Es kann hinzugefügt werden, daß der Häuptling die Steine gewöhnlich in einem mit Medizin vermengten und von seinem Priester bereiteten Brei verschluckt. Nach einer Nachricht von den Venda verschlucken die Häuptlinge Krokodilsteine, um ihr Leben zu verlängern. Es wird jedoch nicht eindeutig klar, ob sich dies auf die Vendahäuptlinge im allgemeinen oder nur auf die Mphaphuli-Dynastie bezieht, die anfangs wahrscheinlich fremden Ursprungs war. Bei ihr entscheidet der Hofmedizinmann, wie lange Zeit zwischen dem Tode des alten Häuptlings und der Investitur des neuen verstreichen solle. Der Tote ruht in einer geschlossenen Hütte, die von dem Hofmedizinmann unter feierlichen Zeremonien geöffnet wird, damit der neue Häuptling die Gebeine seines Vaters sehen kann. Unter diesen nimmt der Medizinmann einen kleinen Kieselstein heraus, der ursprünglich aus dem Magen eines Krokodils genommen worden sein soll, und gibt ihn dem neuen Häuptling, der ihn verschluckt, um ein langes Leben zu erhalten[6]).

In anderer Form begegnet uns der Brauch aber auch bei den Stämmen am Bangwelo-See. Junge Mädchen der Ushi legen großen Wert auf Krokodilsteine, denen eine besondere „Kraft" zugeschrieben wird, ersetzen sie aber, wenn sie nicht erhältlich sind, durch gewöhnliche Kieselsteine. Sie werden als Zaubermittel im Munde getragen. Noch in sehr jungem Alter legen die Mädchen den ersten Stein ein und vermehren dann die Zahl um einen pro Jahr, bis sie zehn oder zwölf haben. Die Mädchen behalten die Steine Tag und Nacht im Mund, wenn sie essen und sich unterhalten, um leicht und fließend sprechen zu lernen[7]), ganz sicher eine sekundäre Erklärung. Zur Zeit ihrer Initiation lesen die Yao-Mädchen 6—10 kleine Kieselsteine aus einem Wasserlauf und stecken sie in den Mund. Sie verwahren sie bei der Zungenwurzel, auf jeder Seite gleich viele, um rasches oder aufgeregtes Reden zu hemmen. Verheiratete Frauen nehmen sie während der Nächte „after the husband ... is in his blankets" heraus, tragen sie aber sonst das ganze Leben hindurch bei sich und werden mit ihnen begraben. Eine Frau kann jedoch, wenn sie das Ende herankommen fühlt, im Beisein ihrer Verwandten die Steine herausnehmen und sie ihrer Lieblingstochter geben, die dann den Namen der Mutter annimmt. Ein Mädchen kann insgeheim einen Krokodilstein dem Manne schicken, in den sie verliebt ist; nimmt er ihn in Empfang, so heiratet er sie auch, und wenn er sich später scheiden lassen will, zeigt er den Stein der Mutter seiner Frau. Nach *G. Lancasters* Auffassung[8]) sollen die Steine keinen Zusammenhang mit der Fruchtbarkeitsmagie haben, die Belege widersprechen ihm jedoch. In ähnlicher Weise verhält es sich auch bei den Makua (u. a. in Newala). Junge Mädchen und verheiratete Frauen tragen 2—8 Steine unter der Zunge, die sie von ihren Kavalieren, die ihnen den Hof machen, bzw. von ihren Männern erhalten haben. Niemand anderer als diese darf die Steine sehen, die, wenn möglich, aus dem Rovuma geholt werden sollen, weil solche aus anderen Flüssen nicht so schön und klar sind[9]), [10]), [11]). Nach *K. Weule* schien der Brauch, soweit er das Rovuma-Gebiet betrifft, auf die Makua begrenzt zu sein. Er ist auch von den Kaka bekannt, bei denen die Frauen 3—6 Steine unter der Zunge tragen, um *sich Fruchtbarkeit* zu

sichern. Die Mädchen beginnen schon früh die Steine zu verwenden und entfernen sie nur zur Nachtzeit. Frauen, die gute Freundinnen sind, tauschen die Steine untereinander aus, und im Herbst ihres Lebens verteilen sie sie unter ihre Töchter, oder, falls solche nicht vorhanden sind, unter ihre nächsten weiblichen Anverwandten. Ebenso verfährt man bei Todesfällen[12]).

Nach allem zu urteilen ist der Krokodilstein ein weit verbreitetes, wenn auch wenig beachtetes Kulturelement. Daß es die Steine sind, die es dem Krokodil ermöglichen, so rasch zu tauchen (Bombesa, Yamonongori) oder sich in den Schlamm einzugraben (Keyu), scheint eine im Norden verbreitete Vorstellung zu sein. Weiter verbreitet dürfte dagegen der unter der Zunge getragene Krokodilstein sein, der heutzutage meistens durch gewöhnliche Kieselsteine (so bei den Kaka, Lunda, Wemba, Ushi, Lamba, Lala, Swaki, Lenje, Sodi, Yao und Makua) ersetzt wird; der Brauch fehlt indessen bei den Ila, Rozwi, Chewa und Ngoni[13]). Daß das Krokodil jedes Jahr einen Stein verschluckt, ist in dem ganzen Verbreitungsgebiet (Kongo, Bombesa, Yamonongori, Wemba und Tonga) eine geläufige Tradition. Bei den Lenge (wahrscheinlich auch bei den Copi) tritt sie uns jedoch in einer sekundären Form entgegen. Ursprünglich war der Krokodilstein wohl nur eine mit besonderen Eigenschaften ausgestattete Trophäe, die ein erfolgreicher Jäger seiner Braut oder seiner Frau gab. Was der Stein für besondere Eigenschaften hat, ist schwer auszumachen, er scheint indessen den Frauen Fruchtbarkeit (Kaka, Yao) und dort, wo er im Zusammenhang mit der Investitur des Häuptlings angewendet wird, dem Häuptlinge ein langes Leben zu schenken (Wenda), wobei sich wahrscheinlich das letztgenannte Motiv aus dem erstgenannten entwickelt hat. Daß der Stein an den Oberhäuptling (Wemba) oder dessen Vertreter (so bei den Lenge, Tonga sowie wahrscheinlich auch bei den Copi) abgegeben werden muß, muß eben in der Perspektive dieses Zusammenhanges gesehen werden (bei den Copi, Lenge, Venda sowie in sekundärer Form bei den Tonga). Bei den Tonga wird jetzt das Hauptgewicht auf den ominösen Charakter des Steinverschluckens gelegt, der auch bei den Copi und Lenge deutlich heraustritt und auch bei den Venda angedeutet ist; bei den drei letztgenannten Stämmen ist auch der Charakter des Krokodilsteins als einer Ahnenreliquie deutlich ausgeprägt. Es ist deutlich, daß die Venda das Steinverschlucken von den Tonga übernommen haben, und das gleiche scheint auch für die Lenge und Copi zu gelten. Nachdem *H. Junod* nachgewiesen hat, daß mehrere der Tongaclane von Nordwesten, zunächst von dem Karanga-Gebiet, eingewandert sind, liegt die Annahme nahe, daß sie die Krokodilstein-Überlieferung mitgebracht haben. Die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit dem Krokodilstein der Wemba kann auch nicht ganz ausgeschlossen werden, ein reichhaltigeres Material wird es vielleicht wahrscheinlich machen, daß der Krokodilstein des Königs, ebenso wie die Wappenhalter, zu den Abzeichen der königlichen Würde gehören, die die Wemba-Dynastien bei ihrer Einwanderung nach Rhodesia mitgebracht haben[14]). Daß gewöhnliche Sterbliche nicht solche Steine verschlucken dürfen (Tonga), ergibt sich dann als ganz selbstverständlich. An und für sich ist es dagegen wohl von geringerem Interesse, daß der Krokodilstein von Wahrsagern zu magischen Zwecken verwendet wird (Karanga, Tonga). Zuletzt sei nur noch betont, daß man vielleicht damit rechnen muß, daß gewisse Motive, z. B. daß das Krokodil in jedem

Jahre einen Stein verschluckt, östlicher, d. h. außerafrikanischer Herkunft sein können, wofür nicht zum wenigsten das Vorkommen auf Madagaskar spricht.

ANMERKUNGEN

[1]) *Massam*, The cliff dwellers of Kenya, London 1927, p. 236
[2]) *JSA*. 19, p. 198
[3]) *SEU* 4, Kap. 10
[4]) *Frässle*, Meine Urwaldneger, Freiburg 1929, p. 115 — *Gouldsbury and Sheane*, The great plateau of Northern Rhodesia, London 1922, p. 201 — *Junod*, The life of a South African tribe, Neuchâtel 1912, Vol. I. p. 365, 379, Vol. II. p. 317, 500
[5]) N 11, p. 124
[6]) *Earthy*, Valenge women, London 1913, p. 38, 242 — *Stayt*, The Bavenda, London 1913, p. 81, 211
[7]) *Hughes*, Eighteen years on lake Bangweulu London 1933, p. 314
[8]) *M 33*, p. 91
[9]) *MDS 20*, p. 112
[10]) *MDS EH 1*, p. 84
[11]) *Weule*, Negerleben in Ostafrika, Leipzig 1908, p. 393
[12]) *M 33* p. 9
[13]) *M 33* p. 91
[14]) *SEU 1*, p. 370

Abkürzungen:

JSA = Journal de la société des Africanistes
M = Man
MDS = Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten
MDS EH = Mitt. a. d. dt. Schutzgebieten, Ergänzungshefte
N = Nada
SEU = Studia Ethnographica Upsaliensia

Werner Junge, Ströbing

DAS WELTBILD DES URWALDNEGERS

Es gilt heute wohl allgemein als unbestritten, daß Klima und Umwelt auf Körper und Charakterform des Menschen einen wesentlichen formenden Einfluß ausüben. Ebenso muß es als gesichert gelten, daß diese Gestaltung des Menschen durch seine Umwelt einen Prozeß jahrhundertelanger Entwicklung darstellt, so daß das, was wir heute in den verschiedenen Erdteilen an Menschen finden, als etwas in langen Entwicklungsperioden Gewordenes angesehen werden muß. Wenn auch infolge der erleichterten Verkehrsmöglichkeiten und der dementsprechend zunehmenden rassischen Vermischung der Menschheit die weitere Entwicklung sicher weniger varianten- und kontrastreich verlaufen wird, und die einzelnen Unterschiede im Laufe der kommenden Jahrzehnte sich vielleicht aus dem gleichen Grunde mehr und mehr verwischen werden, so ist doch kein Zweifel, daß wir heute die Menschheit in Gruppen, Rassen und Typen differenziert finden, die so weit auseinanderklaffen, daß es unendlich schwer ist, den inneren seelischen Kontakt und die weltanschauliche Brücke von einem zum anderen zu finden.

Welch große innere seelische Aufnahmebereitschaft erfordert es, die Psyche eines art- und rassefremden Menschen wie die eines Negers erfassen zu wollen! Aber noch eine weitere Voraussetzung ist notwendig, nämlich die Fähigkeit, sich selbst frei machen zu können von den seit Jahrtausenden überkommenen geheiligten Grundsätzen des eigenen Denkens und eigener Weltanschauung. Dies Abstreifen des eigenen Ichs als Europäer, aller Voreingenommenheit und allen wertkritischen Vorurteils nur zu dem Zweck der Aufnahme der Gedanken- und Vorstellungswelt des anderen ist ein unendlich schwieriges Unterfangen, das meist an der eigenen viel zu stark ausgeprägten Persönlichkeit derjenigen scheitert, denen es gelingt, auf Entdeckungs- und Forschungsreisen in eine bisher verschlossen gebliebene fremde Welt einzudringen. Ist es doch geradezu typisch für den selbstsicheren und mit beiden Beinen auf dem Boden einer Jahrtausende alten eigenständigen Kultur stehenden Europäer, daß er, wo immer er auf der Welt auf ein fremdes arteigenes Kultur- und Geistesgut stößt, es unerbittlich mit seinen Waffen, dem Schwert, dem Kreuz oder dem modernen Wirtschaftsbegriff auszurotten trachtet. Mit brachialer oder seelischer Vergewaltigung oder kommerziellen Druckmaßnahmen wird der Eingeborene, wenn er in der neuen Welt, die über ihn hereinbricht, weiter leben will, gezwungen, sich in die neuen Weltanschauungs- und Moralgrundsätze einzufügen und sein eigenes Weltbild als Blendwerk der Hölle und des Teufels zu verleugnen. Die Folge ist, daß es auch in neuerer Zeit noch fast eben so viel unbekannt gebliebene oder bis heute unverstandene Vorstellungs- und Gedankenwelten gibt, wie untergehende und untergegangene Kulturen.

Spät und meist zu spät besinnen wir uns dann darauf, daß es geschichtlich und völkerkundlich von großem Wert wäre, diese oder jene leider aussterbende Kultur zu registrieren und zu analysieren. Nicht gar zu selten erlauben die dann noch

vorhandenen Realitäten dem Forscher nur noch die rückschauende Aufstellung leider oft nicht mehr beweisbarer Theorien, wo einst die echten Quellen klar und unverschüttet zu Tage traten.

Vielleicht mag deshalb ein noch aus solcher Quelle geschöpfter kleiner Beitrag von Wert sein, der aus der ebenfalls dem Untergang geweihten ursprünglichen Kultur- und Geisteswelt des westafrikanischen Urwalds stammt. Wer wie ich Gelegenheit hatte, fast ein Jahrzehnt hindurch im Nordwesten des liberianischen Urwaldes zu leben, der kann sich zumal als Arzt nicht der Seele seiner eingeborenen Urwaldmitbewohner verschließen. Im Gegenteil, er muß auch dort und vielleicht gerade dort versuchen, in die seelische Einstellung und Gedankenwelt seiner Kranken als der tiefsten Wurzel so vieler Leiden einzudringen. Hat doch gerade er wie kein anderer die Möglichkeit, sie im Kampf mit den Problemen des Alltags kennen zu lernen, in Situationen, wo nur der Mensch in seiner nackten Not und Bedrängnis übrig bleibt. Ihm offenbaren sich der wahre Mensch ohne Maske und seine Seele, und dem nüchternen suchenden Auge des Arztes bieten sich die vielfach absonderlich verschlungenen Pfade der Gedanken dar, die zu der Erkenntnis eines Weltbildes des Schwarzen führen, das den Schlüssel zu so vielem darstellt, was uns oft an ihm unverständlich und unerklärlich erscheint.

Um mit einem Beispiel zu beginnen:

Immer wieder stößt es uns als unfaßbar auf, daß der von christlichen Gedanken noch ganz unberührte Neger den Begriff des tätigen Mitleids nicht kennt. Er scheint uns ein Beispiel unsagbarer Gefühlsrohheit und kaum zu überbietend niedriger Denkweise zu sein. Allerdings vergessen wir dabei, daß das uns jetzt so selbstverständliche Mitleid auch für uns erst durch das Christentum zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Eine Welt bar jeden Mitleids können wir uns praktisch kaum noch vorstellen. Und doch gibt es sie wie vor unserer Zeitrechnung auch heute noch im Urwald.

Im Laufe der langen Jahre meiner ärztlichen Tätigkeit im Urwald[1]) ereignete es sich gelegentlich, daß Schwerkranke, die sich allein mühsam zum Krankenhause schleppten, auf dem Wege zusammenbrachen und liegen blieben. Ich habe nicht erlebt, daß einer der Gesunden, der des Weges kam, sich eines solchen Armen angenommen hätte, wenn es sich nicht zufällig um ein Mitglied seiner eigenen Familie handelte. Selbst der Gedanke, daß der arme hilflose Kranke den allgegenwärtigen Wanderameisen zum Opfer fallen und damit einem grausigen Schicksal entgegengehen könnte, war nicht geeignet, den Gedanken an Hilfeleistung in ihm aufkommen zu lassen. Mit einem bedauernden „Mano" (es tut mir leid) glaubte der Urwaldneger seinen philanthropischen Bedürfnissen voll Genüge getan zu haben.

Erst wer ein solches Verhalten mit eigenen Augen gesehen hat, kann verstehen, warum die Geschichte von dem „barmherzigen Samariter" in der Bibel, als sie zum ersten Male erzählt wurde, eine wahrhaft revolutionäre Angelegenheit war.

Auch das Leben eines Aussätzigen in der Urwaldgemeinde war solange erträglich, wie der Kranke sich noch selbst helfen konnte und seinen Mitmenschen nicht zur Last fiel. Seine Anwesenheit wurde mit der dem Neger üblichen Geduld ertragen. Schritt aber seine Erkrankung so weit vor, daß er auf Hilfe und Unterstützung des Dorfes zur Erhaltung seines Lebens angewiesen war, dann entdeckten

seine wackeren Nachbarn plötzlich ihr ästhetisches Gefühl. Der Aussätzige war jetzt „ekelerregend" und „unappetitlich" und wurde wie ein krankes Tier aus dem Rudel ausgestoßen, und wie ein Tier verendete er dann irgendwo im großen Urwald.

Alles dies erschien den Schwarzen durchaus korrekt und natürlich, wie sich bei den immer wiederholten Debatten zeigte, wenn ich auf meinen Reisen durch das Land in irgendeinem Ort einen Schwerkranken fand, der zur Behandlung in das Krankenhaus gebracht werden mußte. Eine Hängematte für den Transport ließ sich leicht auftreiben, doch hierfür Träger zu gewinnen, war unendlich schwierig. Meist entspann sich dann etwa folgender Dialog mit den jungen Männern, die ich bat, den Transport zu übernehmen.

„Der Mann ist nicht mit mir verwandt. Weshalb soll ich ihn tragen?"

„Er ist doch krank und hilflos und jemand muß ihn doch tragen, damit ich ihm helfen kann."

„Wenn du ihm helfen willst, dann tue das. Aber ich bin nicht sein Sklave, ich trage ihn nicht."

„Gut, ich zahle pro Kopf zwei shilling für den Transport. Das ist ein Haufen Geld!"

„Ist er denn ein Häuptling oder ein weißer Mann, daß er für Geld getragen werden muß?"

Erst wenn ich versprach, außer dem Geld noch eine besondere „stark machende" Medizin zu geben, erst dann wirkte die Verlockung des guten Verdienstes stark genug, um sie zu bewegen, nun ihren kranken „Bruder" ins Krankenhaus zu bringen.

Bar jeden Verständnisses steht der Neger der selbstlosen Hilfsbereitschaft eines Europäers gegenüber.

Aber wie alle reaktiven Äußerungen eines Menschen die logische Folgerung einer inneren geistigen Grundhaltung sind, so finden wir auch beim „primitiven" Schwarzen die tiefsten Wurzeln seines Handelns fundiert in einer fest verankerten Grundeinstellung seines Denkens.

Es ist klar, daß eine solche grundsätzliche Weltanschauung bei ihm, dem die wissenschaftlichen Erkenntnisse, über die wir verfügen, fehlen, zur Erklärung der „Welträtsel" viel mehr Irrationales und Metaphysisches umfassen muß als bei uns.

Je weiter unsere naturwissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse vordringen, desto fester fußen wir in unseren letzten Erklärungsversuchen auf dem πανταρει Heraklits. Alles Geschehen löst sich bei uns in Bewegung auf. Es bewegt sich das Weltall, selbst die Fixsterne stehen nicht fest. Der elektrische Strom fließt, Licht und Geräusch sind in Schwingungen aufgelöst und die Elektronen umkreisen ihren Kern, kurz Bewegung aus dynamischer Kraft ist die fundamentale Basis alles Lebens und Seins.

Einer solchen kinetisch-dynamischen Weltanschauung steht die Welt des Negers diametral entgegen. Bei ihm ruht alles und ist in einem magischen Kreis ineinander gebunden. In allem, dem größten wie dem unscheinbarsten Ding ist ein Teil dieser Magie gebunden. Will ich darauf Einfluß gewinnen und es in meinem Sinne beeinflussen, so ist mir das nur möglich, wenn es mir gelingt, es aus dem magischen Zauberkreis, in dem es ruht, herauszureißen, und es in meinen Kraftkreis, in dem ich eingeschlossen bin, hineinzuziehen.

Die Frage nach dem „Warum", nach den letzten Ursachen der dynamischen Kraft, die uns quält, existiert für den Neger nicht. Die Dinge sind, und was geschieht, geschieht nach den Gesetzen der Magie. Bezeichnend dafür ist z. B. die Gelassenheit, mit welcher der Neger die neuesten Errungenschaften der Technik hinnimmt, von denen wir erwarten, daß sie ihn in allergrößtes Erstaunen versetzen. Warum das Flugzeug fliegt, ist kein Problem für ihn. Es ist die Magie des weißen Mannes, die es bewegt. Lange Konstruktionserklärungen sind zwecklos. Er wird erwidern: „Wenn ich es baue, kann es doch nicht fliegen." Er möchte damit ausdrücken, daß er eben die Magie des Flugzeuges doch nicht besitzt. Oder die Frage wird mit einem Lächeln abgetan: „Fliegen denn nicht die Vögel auch?" Keiner versteht die Frage, weil es für niemand eine Frage ist.

Da nun einmal alles in den Zauberkreis magischer Kraft eingeschlossen ist und somit logischer Weise jedes noch so einfache Ding, Träger einer Magie, einer Kraft, eines Zaubers ist, kann jeder Gegenstand, wenn er in einem magischen Kreis größerer Stärke eingeschlossen ist als der, dem ich selbst angehöre, auch mich in die Magie seines Kreises hineinziehen und somit Gewalt über mich gewinnen.

Ganz logisch und zwingend ergeben sich für den Urwaldneger, dessen ganzes Denken auf einem solchen Fundament aufgebaut ist, nun Schlußfolgerungen für den Ablauf seiner gedanklichen Reaktionen und seiner Handlungen, die uns durch ihre Unerklärbarkeit bisher oft keine Brücke des tieferen Verständnisses zu ihm finden ließen.

Der natürliche Grundinstinkt der Selbsterhaltung zwingt ihn zu ständiger Vorsicht, zu Mißtrauen und der nie erlahmenden Wachsamkeit vor unbekannten Kräften. Vor allem muß er sich natürlich hüten, in den magischen Kreis eines Menschen zu geraten, der einem unerklärlichen Unheil, z. B. einer Krankheit zum Opfer gefallen ist. Ein tätiges Mitleid kann man von ihm deshalb nicht erwarten. Es wäre für ihn gleichbedeutend mit dem freiwilligen Hineingehen in einen unglücklichen Zauberkreis. Es wäre Selbstmord.

Der Verzicht auf jede Hilfsbereitschaft, der uns eingangs barbarisch und roh erschien, ist nun zu einer logisch ablaufenden gedanklichen Reaktion geworden, deren Konsequenz auch für uns in diesem Falle zwingend wäre.

Auf das bewußte Vermeiden bekannter ungünstiger Zauberkreise muß der Versuch folgen, sich auch gegen das Hineingezogenwerden in einen unerkannten solchen Zirkel zu sichern.

Zwei Wege stehen dem Neger hierfür offen.

Der eine ist die Erweiterung des bewußten persönlichen Fernbleibens von auch nur der Möglichkeit in einen ungünstigen Zauberkreis zu geraten. Nicht nur er selbst, sondern auch jeder Teil seines Körpers muß vor der Gefahr gesichert sein.

Exkremente, abgeschnittene Haare oder Nägel gelten ihm immer noch als ein Teil seines Ich und könnten benutzt werden, ihn in einen magischen Kreis hineinzuziehen und damit Macht über ihn zu gewinnen.

Jeder Urwaldneger achtete deshalb peinlich und genau darauf, daß diese persönlichen Abfälle genau und gründlich beseitigt wurden. Er wachte selbst darüber und vertraute sie nur entweder dem Feuer oder dem Wasser an. Eine Maßnahme, die einerseits vom hygienischen Standpunkt aus teils nur zu begrüßen war, teils

wegen der Verunreinigung des Trinkwassers aus den Flüssen als ständige Krankheitsquelle meinen Zorn erregte.

Mein Kampf gegen die meinem europäischen Empfinden nach greuliche Unsitte des Verunreinigens der Flüsse blieb lange erfolglos. Alle Hinweise darauf, daß ein anderer, der aus dem Fluß tränke, deswegen erkranken könne, erschütterten die Neger nicht im geringsten. Erst durch einen ganz dummen grammatikalischen Fehler in einer meiner x-mal wiederholten Ansprachen geschah ein Wunder. Ich hatte mich so fehlerhaft ausgedrückt, daß die zuhörenden Schwarzen mich so mißverstehen mußten, daß nicht etwa, wie ich versuchte ihnen klarzumachen, derjenige erkranke, der aus dem Flusse tränke, sondern derjenige, der seine Exkremente in den Fluß entleere. Jetzt wurde ihnen meine Rede verständlich. Offenbar meinte ich, daß ein Kranker, der aus dem Flusse tränke und damit auch nur winzige Teile ihrer Exkremente in sich aufnähme, sie damit hineinziehen könne in seinen unglücklichen magischen Kreis und sie somit der gleichen Krankheit ausliefere. Das verstanden sie, und ich konnte nur bedauern, nicht schon früher solchen Unsinn geredet zu haben. Ich hätte mein Ziel mit erheblich weniger Energieaufwand erreicht.

Versucht man die in dieser Argumentation der Eingeborenen zum Ausdruck kommende Denkweise mit der Logik unserer Weltanschauung verstehen zu wollen, dann muß man an dem gesunden Verstand des Schwarzen verzweifeln.

Trotzdem hat er in der Welt seiner magischen Kreise absolut zwingend und vernünftig überlegt und sein Leitgedanke, sich vor dem Hineingezogen werden in einen unbekannten unglücklichen Zirkel zu schützen, ist konsequent durchgedacht.

Für die andere Möglichkeit sich hiergegen zu sichern, braucht er die Hilfe des Trägers der stärksten Magie im Stamm, des Medizinmannes. Von ihm einen Teil seiner magischen Kraft als Schutz gegen unbekannten Zauber zu erlangen, ist deshalb sein Ziel.

Er erwirbt sich von ihm einen Talisman, einen Fetisch, einen Zauber und befolgt aufs peinlichste alle damit verknüpften Tabu-Vorschriften und Gesetze. Wenn es auch im Grunde gleichgültig ist, welch ein Gegenstand das ist, wenn er nur dem magischen Kreise des Medizinmannes angehört und den Schutzsuchenden dorthinein zieht und ihn gegen einen anderen Kraftkreis schützt, so ist dennoch der von Mystik und Gruseln umwobene, aus Froschblut, Leopardenhaaren, Schnecken und geheimnisvollen Pflanzensäften zusammengebraute undefinierbare Fetisch, der mit allerstrengsten Tabu-Regeln verbunden ist, in den Augen der Eingeborenen noch stärker als ein kleiner in Blätter gewickelter Stofflumpen aus dem Besitz des Medizinmannes. Das Mystische erhöht die Wirksamkeit, und auch hier ist das Wunder des Glaubens liebstes Kind.

Am stärksten ist aber natürlich ein Fetisch, von dessen Kraft bereits Beweise gesehen worden sind oder der aus dem Besitz jemandes stammt, der zu den Stärksten oder Tapfersten des Stammes gehörte.

So besaß mein eigener Koch den Talisman, durch dessen Hilfe sein Vater einst zu einem der größten Krieger seines Stammes geworden war. Dieser Fetisch war ihm wertvoller als Christentum und alle Weisheit, die er in dem jahrelangen Zusammenleben mit dem weißen Doktor und seiner Medizin aufgeschnappt hatte.

Als ich den Burschen im Urlaub einmal mit nach Deutschland nahm, begleitete ihn als kostbarstes Gepäck in einer alten Zigarrenkiste die etwas über gänseeigroße, schwarze, schmierige Wachskugel, die schon vor ihm so manches Mal sein Vater mit dem Blute eines Hühneropfers befeuchtet hatte. Sie schützte ihn vor den Gefahren des unbekannten Europa. Solange er sie bei sich hatte, der er vor der Abreise noch ein und vermutlich mein bestes Huhn geopfert hatte, war er in einem magischen Kreise verbunden mit seinem Vater und dem großen Magier, der seinem Vater einst die Kugel gegeben hatte.

Ich war der einzige, der diesen Talisman sehen und berühren durfte. Denn letzten Endes war ja auch ich ein „Medizinmann".

Daß nämlich auch der Europäer und besonders der europäische „Medizinmann" Glied eines mächtigen magischen Zirkels sein muß, ist für den Urwaldbewohner nicht anders denkbar. Auch an seiner Magie teilzuhaben, ist daher ein nur allzu verständlicher Wunsch. Deshalb bedeutet der Besitz eines Kofferschlüssels, einer leeren Zahnpastatube oder eines Zeitungsstückes des Weißen für den Eingeborenen weit mehr, als der kopfschüttelnde Europäer erfassen kann.

Der kleine Kofferschlüssel, vielleicht symbolisch als Hüter des Besitzes, die Zahnpastatube, von der der weiße Mann täglich etwas in den Mund nimmt und es doch nicht ißt, sowie das bedruckte und bebilderte Papier einer Zeitung sind geeignet, dem Schwarzen als besondere Träger magischer Kraft zu imponieren.

Hier war wohl die Erklärung zu suchen, wenn ich einen lange gesuchten Kofferschlüssel als Anhänger um den Hals einer schönen schwarzen Frau wiederfand oder mein Verbrauch an Zahnpastatuben alle normalen Maße überschritt. Auch die Reste der Tageszeitungen, deren Inhalt mich selbst nur sehr bedingt von der magischen Kraft des Europäers hatte überzeugen können, besaßen anscheinend noch die Magie, eine Reisfarm vor Unwetter und Vögeln schützen zu können.

Dieser Glaube an die magische Kraft zum Guten und zum Bösen und das Bestreben, an einer möglichst starken Magie teilzuhaben und in einem kraftvollen Zauberkreis eingeschlossen zu sein, bestimmt die ganze Persönlichkeit des Schwarzen.

Zur weiteren Illustration dieser Auffassung möchte ich noch 2 Punkte herausgreifen, die mir besonders typisch erscheinen und mit denen ich durch meinen Beruf besonders vertraut bin. Es sind dies seine Einstellung gegenüber Krankheit und Unglücksfällen, seine Religion sowie seine besonders ausgesprochene Vorliebe für Geheimbünde.

Der Neger hat nie etwas von Bakterien, Stoffwechsel oder Psychosomatik gehört. Wie soll er Entstehung und Verlauf einer Krankheit verstehen? Seine Weltanschauung gibt ihm die Antwort: Der Kranke ist in einen ihm ungünstigen magischen Kreis geraten. Diese Überzeugung brachten meine schwarzen Patienten z. T. auch deutlich zum Ausdruck, wenn sie bei Erhebung der Krankenvorgeschichte klagten: „Ich bin über einen Fetisch getreten", oder „Ich bin vergiftet oder verzaubert worden." Eine böse Magie hatte sie in ihren Kreis gezogen.

Es wird einleuchtend sein, daß bei einem solchen Gedankengang der Wert einer ärztlichen Vorgeschichte stets recht zweifelhaft war. Allen Patienten der Welt gemeinsam ist das Bestreben, irgendetwas faßbares für das Entstehen ihrer Krankheit

anzuschuldigen. Beim Europäer ist das im Falle einer körperlichen Erkrankung gerne eine Erkältung, verdorbene Nahrung oder Überanstrengung und bei Geisteskrankheit meist schwere seelische Belastung. Ganz logisch zieht der Neger sein Weltbild in seinen Angaben heran. Immer ist für ihn jemand schuldig zu sprechen, entweder er selbst oder ein anderer, der für das Abgleiten in einen unglücklichen Zirkel verantwortlich ist. Seine absonderlichen und verworren klingenden Angaben sind deshalb nur aus diesem Gedankengang heraus zu verstehen.

So entsinne ich mich noch meines Entsetzens, als mir eine schwer an Framboesie erkrankte Negerin erzählte, sie sei erkrankt als Folge von Menschenfresserei. Sie gab an, ihre kleine Nichte verzehrt zu haben. Ich konnte das aber trotz des vielen Unglaubhaften, was ich schon gesehen und gehört hatte, kaum für wahr halten, und auf meine von Zweifel und Abscheu getriebenen Fragen an meine eingeborenen Helfer wurde ich belehrt, daß das fragliche Kind noch lebe und nicht de facto verzehrt sei. Es handele sich bei dem, was die Frau meine, um ein mehr „traumhaftes" Verzehren. Sie habe Kraft ihres Zaubers anderes Fleisch in das ihrer Nichte verwandelt.

Erst nach längeren Überlegungen und lebhaften Debatten mit meinen Helfern und eingeborenen Medizinmännern verstand ich das Ganze.

Die kinderlose Frau hatte die Tochter ihrer beneideten Schwester an sich ziehen wollen und sie deshalb mit Hilfe eines besonderen Zaubers symbolisch in sich aufgenommen. Was sie wirklich gegessen hatte, blieb unklar. Es war auch nicht wesentlich. Die kleine Nichte selbst hatte selbstverständlich nichts von dem Kampf um ihre Person gemerkt. Als nun dieses Kind an einer Framboesie erkrankte und kurz darauf ihre Tante, die sie verzehrt, d. h. ihre Magie in sich aufgenommen hatte, ebenfalls, da war es für die Frau vollkommen klar, daß sie nur durch das Verzehren dieser Nichte nun auch in den magischen Kreis der Framboesie geraten war und angstvoll gab sie das dem Arzt an.

Für uns ein wirrer, kaum faßbarer Gedankenablauf, dessen Grundlage die Welt der magischen Kreise ist, und nur wer dieses Weltbild kennt, kann den Sinn solcher Äußerungen begreifen.

Schicksalhaft sind Krankheit, Patient und magischer Kreis miteinander verbunden. Dementsprechend interessierte sie weder die Art ihrer Erkrankung noch die notwendig werdende Form der Behandlung. Alles was sie vom Arzt wissen wollten, war eine eindeutige Antwort auf die Frage: „Hast Du die Magie, die stärker ist als meine Krankheit?" oder mit anderen Worten: „Ich wünsche eine präzise und bindende Voraussage, ob ich gesund werde oder nicht." Leichte und vorsichtige Einschränkungen in der Antwort bedeuteten in ihren Ohren nichts anderes, als daß der weiße Arzt offenbar in ihrem Fall die eigene Magie noch nicht erprobt hatte.

So war es oft nicht ganz leicht, es den Kranken recht zu machen. Starb ein Patient, bei dem wir vorausgesagt hatten, daß die Krankheit wohl schlecht ausgehen würde, dann wurden wir gelobt. Gelang es aber, diesen Kranken mit vieler Mühe am Leben zu erhalten, dann bedankten sie sich zwar sehr brav, aber ein bißchen unehrliche Schwindler waren wir in ihren Augen doch.

Am interessantesten und aufregendsten war es aber, wenn der schwarze Medi-

zinmann verkündet hatte, daß „die Zeit des Kranken abgelaufen" sei und wir im Krankenhaus anderer Ansicht waren. Jetzt wurde die Behandlung des Patienten zu einem Prestigekampf zwischen schwarzem und weißem Kollegen und wurde wie alle Prestigekämpfe mit größter Erbitterung ausgetragen. Hier standen wir mit dem Rüstzeug moderner Medizin, dort der schwarze Zauberer, der Glauben und Gesundungswillen des Kranken in seinen Fängen hielt. Wie unendlich schwer es ist, nur mit Skalpell und Drogen gegen eine tiefverwurzelte Überzeugung ankämpfen zu wollen, kann wohl nur ein Arzt ermessen. Es bleibt mir somit auch nicht erspart, ehrlich zuzugeben, daß wir zuweilen einsehen mußten, daß auch mit den letzten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der tiefgreifende Einfluß eines uralten Glaubens an die schicksalhafte Macht der magischen Kreise nicht zu brechen war. Patienten, die nach allen medizinischen Gesetzen durchkommen mußten, starben, weil sie überzeugt waren, sterben zu müssen.

Auf der anderen Seite erwarteten sie aus der gleichen Vorstellungswelt heraus auch wieder eine sofortige Heilung, wenn der schädliche Zauber überwunden war. So war es oft nicht einfach, frischoperierte Patienten, sobald sie Operationsschock und ersten Wundschmerz überstanden hatten, weiter im Bett zu halten. Sie standen auf, lösten die Verbände, zeigten sich stolzgeschwellt gegenseitig ihre Operationswunden und drängte darauf, nach Hause zu gehen.

Länger dauernde Behandlungen, falls sie nicht vorher angekündigt waren, wurden von ihnen nur als ein Zeichen für die relative Schwäche des angewendeten Gegenzaubers gewertet, während Schmerzen bei einem evt. notwendigen Eingriff oder an sich unerwünschte und störende Nebenwirkungen des verabfolgten Medikaments geradezu als ein Beweis für die besondere Stärke der Magie des europäischen Medizinmannes aufgefaßt wurden. Das Medikament selbst war für sie nichts anderes als der Talisman, bei dem allein der Besitz und nicht die Form seiner Anwendung über Weiterbestehen oder Überwundenwerden der Krankheit entschied.

Daß etwas, was man schluckt, in den Magen geht, wußten sie natürlich und deshalb sahen sie z. T. garnicht recht ein, weshalb man z. B. Aspirin gegen Kopfschmerzen in den Magen schütten sollte. Wenn Aspirin ein wirklich guter Gegenzauber war, dann mußte seine Wirkung am besten zur Geltung kommen, wenn man es an den schmerzenden Kopf band oder sich ins Haar steckte.

Hatte ein Unglücklicher etwa eines Morgens nach dem Erwachen auf seiner Lagerstätte einen fremden Fetisch gefunden, dann war er überzeugt, daß jemand ihn nicht nur in einen bösen magischen Kreis hatte ziehen wollen, sondern ihn bereits dahineingezogen hatte. Genau so selbstverständlich glaubte er sofort, sich körperlich schlecht zu fühlen. Hatte er mit dem Kopf auf dem Fetisch gelegen, dann plagten ihn jetzt Kopfschmerzen. Er lief zum europäischen Medizinmann und verlangte etwas gegen Kopfschmerzen. Erhielt er jetzt Tabletten zum Hinunterschlucken, dann war es nicht immer sicher, daß er gebessert wurde. Hörte man sich aber seine Geschichte an und gab ihm 2 Tabletten zum Einnehmen und eine weitere, um darauf an Stelle des bösen Fetisch zu schlafen, dann hielt er bestimmt diese letztere bei weitem für wirksamer als die eingenommenen, da sie die böse Magie an der Quelle anpackte. Ja, da hier die Wurzel des Leidens in der Psyche

des Patienten lag, war auch ich davon überzeugt und hätte mir eigentlich die beiden oral verabfolgten Tabletten sparen können.

Für die ärztliche Behandlung psychischer Komplexe ist die magische Weltanschauung wirklich eine äußerst bequeme Angelegenheit. Wenn man als Arzt gelernt hat, in der Logik dieses Gedankenablaufes zu denken, besitzt man Möglichkeiten, Menschen zu helfen oder sie zu führen, um die einen jeder europäische Psychiater oder Neurologe beneiden würde.

Eines Tages war in Bolahun eine junge, bucklige Frau ziemlich plötzlich gestorben. Als ich am Morgen nach dem Tode und der Beerdigung der Frau in das Krankenhaus gehen wollte, kam mir ein wild durcheinander schreiender und gestikulierender Haufe mit Speeren bewaffneter Männer entgegen. Nur mühsam konnte ich von den aufgeregten Negern erfahren, was geschehen war und was sie vorhatten. Im Laufe der Nacht war angeblich die verstorbene Bucklige mehreren Frauen in der Siedlung, in der die Kranken wohnten, erschienen und hatte sie „gewürgt". Jetzt eilten die Männer zu dem Begräbnisplatz und wollten Speere in das Grab stoßen, um die Tote im Grabe festzunageln, damit sie nicht wieder nachts ins Dorf kommen könnte. Dieses absurde Vorhaben konnte ich nicht zulassen. Wozu war ich schließlich ein Medizinmann, wenn ich nicht auch für schlechte Träume und Massenpsychosen einen Zauber hatte? Ich schickte also die aufgeregten Leute zurück und ordnete an, daß alle, die Angst vor der Verstorbenen hätten und eine „Medizin" dagegen brauchten, ins Krankenhaus kommen sollten. Im Hospital mischte ich dann ein vollkommen harmloses und unwirksames Gemisch zusammen, das nur eine Eigenschaft hatte, daß es hübsch dunkelgrünlich schillerte. Von diesem „magischen Zaubertranke" gab ich an Hunderte verängstigter Schwarzer je einen Schluck mit dem Erfolg, daß sie sich nun alle im Schutze meiner Magie geborgen und sicher fühlten, daß die arme Bucklige in ihrem Grabe und die Frauen in ihren Träumen Ruhe hatten.

Unter solchen Umständen erscheint es fast selbstverständlich, daß sie die naheliegende Schlußfolgerung zogen, daß der Magieträger „Arzt", der die Kraft hatte, einen bösen Zauber zu überwinden, auch die Fähigkeit besitzen mußte, einen Menschen in einen bösen magischen Kreis hineinzuziehen, also nicht nur eine Krankheit zu heilen, sondern auch eine zu schicken vermochte.

Ich habe es aus naheliegenden Gründen natürlich nicht für unbedingt notwendig gehalten, diese falsche Ansicht zu korrigieren. Ich bin sogar überzeugt, daß die Neger mir meine gegenteiligen Behauptungen garnicht geglaubt hätten. Wahrscheinlich hätten sie im Gegenteil sogar die Vermutung daraus abgeleitet, daß ich meine ganz besonders starken Fähigkeiten auf diesem Gebiet damit nur verschleiern wollte.

Kann man es mir deshalb verargen, daß ich die sich mir dadurch bietenden Möglichkeiten ausnutzte, zum mindesten, um uns vor eventuellen Verlusten zu schützen?

Da im Hinterland Liberias außer den gedrehten Eisenstücken der Eingeborenen nur der englische Silberschilling als gültige Münze anerkannt war, mußten wir allmonatlich einmal einen Boten aus unserem Urwald zur nächsten Bank nach Sierra Leone schicken und uns einige Säcke voll Silbergeld holen lassen. Die Gefahr war

natürlich recht groß, daß dieser schwarze Bote, für den die oft 100 englischen Pfunde, die er trug, ein Vermögen bedeuteten, das er in seinem Leben nie würde erringen können, mit dem Geld spurlos im Urwald verschwand. Um uns gegen solchen unerwünschten Lastenausgleich zu sichern, verfiel ich auf folgenden Ausweg: Der Schwarze mußte vor seinem Abmarsch zur Bank vor meinen Augen eine belanglose Tablette schlucken, die ihre Bedeutung erst bekam durch meinen begleitenden Text: „Mein lieber Freund, jetzt wirst du in 5 Tagen krank und stirbst, wenn du bis dahin nicht das Gegenmittel erhalten hast. Das Gegenmittel habe nur ich. Beeile dich also, daß du in 5 Tagen zurück bist."

So oft er gegangen ist, stets war er pünktlich wie ein Maurer mit dem Geld wieder zur Stelle, und bevor er noch die Hand für seine Bezahlung ausstreckte, verlangte er das „Gegenmittel". Prompt erhielt er dann zwei harmlose Tabletten und verschlang sie stehenden Fußes. Jetzt erst konnte er sich mit ungetrübtem Genuß der geliebten Beschäftigung des Feilschens um seine Bezahlung hingeben.

Daß sogar auch die großen eingeborenen Magieträger, die schwarzen Medizinmänner wirklich echt und fest in dieser Welt verwurzelt und nicht wie Auguren lächelnd darüber erhaben waren, bewiesen sie durch die Maßnahmen, mit denen sie versuchten, die Konkurrenz des eingedrungenen weißen „Kollegen" zu beseitigen.

Bekanntlich gibt es im Urwald genügend pflanzliche Gifte, die sie sehr wohl kannten und gegen mich hätten verwenden können. Anscheinend glaubten sie aber, daß ich mich gegen deren unfreiwilligen Genuß ähnlich gesichert hätte, wie sie selbst. Aussichtsreicher schien ihnen deshalb offenbar der Versuch, mich mit Magie und Fetischen zu bezwingen. Nur von ihnen konnten die kleinen in grüne Blätter verschnürten undefinierbaren Talismane stammen, die ich in meiner Haustür oder unter meinem Stuhl fand. Müßig zu sagen, daß ich über diese Bemühungen lächeln mußte, aber bezeichnend für die tiefe Verwurzelung ihrer Weltanschauung, daß selbst meine Heilgehilfen und schwarzen Schwestern, die schon jahrelang mit mir zusammengearbeitet hatten, ihre Befürchtungen und Warnungen nicht unterdrücken konnten, wenn ich solchen bösen Fetisch in die Hosentasche steckte und mitnahm.

Gelang es mir aber, einmal die Freundschaft der schwarzen Medizinmänner zu erringen, dann war es bei ihren Gesprächen ihr immer wiederholter Wunsch, von meiner Magie etwas zu erhalten. Nicht etwa etwas zu lernen oder Arzneien geschenkt zu bekommen, war ihr Ziel, sondern sie glaubten, es genüge, wenn sie die verschiedenen Mittel selbst einnähmen, um sie in die Lage zu versetzen, ihre Wirkung an andere durch einen Talisman weiterzugeben.

Der dieser Vorstellung zu Grunde liegende Gedankengang ist nur als das Bemühen zu verstehen, an meiner Magie teilhaben zu wollen und es ist meiner Ansicht nach ein weiterer Beweis dafür, daß in ihren Augen das Arzneimittel oder der Talisman an sich nicht das wesentliche ist, sondern daß er seinen Wert nur dadurch hat, daß er als Magieträger ein Teil eines starken magischen Kreises ist.

Besonders eng verbunden sind natürlich magische Weltanschauung und religiöse Vorstellungen. Der persönliche Gottbegriff ist damit nicht vereinbar. So fehlt den Eingeborenen in ihrer Sprache ein eigenes Wort für „Gott". Als Ausdruck dieses Begriffs dient das Wort für den sichtbaren Himmel. Gott ist der Himmel als Ver-

körperung des unerreichbaren stärksten Kräftekreises, der alles Lebende und Tote umfaßt und der seine mächtigen Auswirkungen gelegentlich in Furcht und Schrekken verbreitenden Naturereignissen, wie Unwetter und Blitz dokumentiert. Wer in diesen magischen Kreis gerät, ist verloren. Ein Teilhaben an dieser Kraft ist einem Menschen nicht möglich und sein Verhalten ihm gegenüber ist deshalb diktiert von Furcht und dem Bestreben, alle Berührungspunkte soweit möglich zu vermeiden. Für ihn, für den Menschen, sind nur die kleineren erdgebundenen magischen Kreise erreichbar und tragbar, und all sein Sehnen und Trachten kann deshalb nur darauf gerichtet sein, in möglichst vielen und starken irdischen magischen Zirkeln eingeschlossen zu sein.

Ein zum Mann heranwachsender Knabe wird Mitglied des alle Männer umfassenden Gre-Gre-Bundes und ein zur Frau heranreifendes Mädchen wird in die weibliche Seite dieses Bundes, den Bundubusch, aufgenommen. Abgesehen von der Schulung und Erziehung, die er hier erhält, wird der junge Mensch erst hierdurch ein Glied in der Kette des alle Eingeborenen des Urwalds umschließenden magischen Kreises. Jetzt ist er beschnitten, tatauiert und trägt einen neuen Namen, womit nach außen seine Zugehörigkeit zu diesem großen Kreise dokumentiert wird und andererseits sein Selbstvertrauen und seine innere Festigkeit gehoben werden.

Dem Neger, der nach größter Kraft strebt und von dem Verlangen, stärker zu sein als seine Mitmenschen getrieben wird, genügt dieser alle Männer und Frauen umfassende Kräftekreis bald nicht mehr. Es drängt ihn deshalb, sich einem noch engeren und machtvolleren Zirkel anzuschließen, dessen Magie, Ritus und Symbolik zur Erhöhung der Mystik sowie zur Begrenzung der Mitgliederzahl weit geheimer gehalten werden, als die des Gre-Gre-Busch. Daneben ist wohl wie bei allen geistig primitiven Menschen auch beim einfachen Neger das unbekannte Geheimnisvolle weniger ein Grund zur Neugierde und Forschung als ein Anlaß zur Furcht. Diese Furcht auf der einen Seite ruft erst die Macht der anderen Seite, die Träger des Geheimnisvollen ist, hervor.

So ist die Entstehung von Geheimbünden zu verstehen, die die Kräftekreise der mächtigsten Lebenwesen, die es für den Urwaldbewohner gibt, der großen Tiere, einschließen und so den Menschen an ihrer ihm sonst unerreichbaren Magie teilnehmen lassen. Den Mitgliedern der Schimpansen-Gesellschaft, des Krokodil-Bundes, vor allem aber der grausigsten von allen, der Leopardengesellschaft, ist die größte magische Kraft verliehen, deren ein Neger teilhaftig werden kann.

Der in den menschlichen Urtrieben wurzelnde Wille zur Macht, der seine unerfreulichen Auswüchse bei uns Europäern in eine andere Richtung treibt, zwingt den Neger das erstrebte Ziel in seiner Welt der magischen Kreise, in den Geheimbünden zu suchen.

Wo sonst sollte er es auch finden? Die politische Macht des Urwaldnegers erschöpft sich in der Rolle des Häuptlings. Der Weg hierhin ist dem einfachen Mann durch seine niedere Geburt verwehrt. Auch der Platz des Großen Kriegers ist seit Ende der Stammesfehden durch Mut und physische Kraft nicht mehr erreichbar. Aber selbst wenn es nicht so wäre, so thront über beiden doch der Träger der größten Macht, der Medizinmann. Häuptling und Krieger sind nur sein Arm und von seiner Gnade und Magie abhängig. Der Kampf, der durch alle Jahrtausende der

Menschheitsgeschichte aller Rassen geht, der Kampf zwischen Pharao und Priester, König und Papst, Kirche und Staat, ist dem Urwaldneger auch nicht erspart geblieben und bei der alles beherrschenden magischen Weltanschauung zu Gunsten des Magiers entschieden. Nur hier kann er daher die Erfüllung seines Wunsches finden.

Wie der Medizinmann den gewünschten Talisman nicht aus reiner Menschlichkeit hergibt, sondern etwas dafür erhält, so erfolgt die Aufnahme in einen geheimen magischen Bund auch nicht ohne Gegenleistung. Dies Nehmen und Geben darf nicht so sehr im Sinne eines kaufmännischen Geschäftes verstanden werden. Der hier zu Grunde liegende Gedanke geht wohl doch etwas tiefer.

Ich erwähnte, daß der Fetisch seinen Wert erst dadurch gewinnt, daß der Besitzer damit in den magischen Kreis des Medizinmannes, der den Talisman hergibt, mit eingeschlossen ist. Der Neger hat damit einen Teil dieses Kraftkreises in seiner Hand. So wie damit die Magie immer bei ihm und um ihn ist, so muß auch er möglichst im Zentrum des Zirkels immer vertreten sein, und wie der Medizinmann ihm einen Teil seiner Kraft, seiner Persönlichkeit, überläßt, so muß auch er etwas von seiner Person dem anderen überlassen. Erst hierdurch gewinnt der Bund seine wahre Festigkeit. Der Empfang des Talismanes und der Gegengabe wird zu einem symbolischen Austausch der Persönlichkeiten. Ich gebe mein kleines Teil, um das Große zu empfangen. Deshalb spricht auch kein Eingeborener von einer Bezahlung für den Fetisch, sondern dafür gibt man ein Opfer.

Meiner Ansicht nach liegt der Unterschied zwischen Tausch und Bezahlung einerseits und Opfer andererseits darin, daß es sich auf der einen Seite um einen Besitzwechsel von etwas Gleichwertigem handelt, während die Frage des Wertes beim Opfer nicht das wesentliche darstellt. Ein Opfer ist in unserem heutigen Sprachgebrauch die Hergabe von etwas, das uns „besonders am Herzen liegt", von etwas rein persönlichem ohne Rücksicht auf die Gegenleistung des Empfängers. So wie auch bei uns das Opfern stets etwas freiwilliges ist, das nicht erzwungen werden kann, genau so bringt der Urwaldneger freiwillig sein Opfer, um einen Talisman zu erhalten. Unterließe er es, dann müßte er befürchten, daß die Magie des Fetisches unwirksam würde und die Aufnahme in den magischen Zirkel unvollständig und ohne Wirkung wäre. Ich habe recht lange gebraucht, bis ich verstand, daß die Schwarzen, die sich von mir die erwähnte Zahnpastatube, den Kofferschlüssel oder ein Stück Zeitung angeeignet hatten, zu denen gehörten, die vorher bei mir gewesen waren und mir eine Schüssel selbstgezogenen Reis, ein Huhn oder ein Ei gebracht hatten mit dem Bemerken, ich solle es als ein Opfer auffassen. Ich wußte lange Zeit nur, daß diese Bemerkung bedeutete, daß ich kein Gegengeschenk geben sollte. Daß sie es aber so wörtlich meinten, ist mir erst später klar geworden.

In diesen an sich edlen Opfergedanken war mit dem Eindringen des Wert- und Geldbegriffes in den Urwald — wie ich ihn natürlich bereits vorfand — eine Verschiebung nach der kommerziellen Seite eingeschlichen. Die Schuld an dem Herabdrücken einer sakralen Handlung fast auf die Basis eines Wertausgleichsgeschäftes trugen beide Seiten. Der Medizinmann wurde durch Geldgier getrieben, einen starken Talisman erst auf ein wertvolles Opfer hin zu geben, und der wohl-

habendere Neger glaubte, daß er durch ein möglichst wertvolles Opfer Inhaber einer möglichst großen Magie werden konnte. Je höher er sein Opfer heraufschraubte, um so stärker mußte die Kraft sein, die ihm zuteil wurde.

Parallel mit der Ausbildung dieses Gedankenganges war die Entwicklung in den Geheimbünden gegangen. Der Gre-Gre- oder Bundu-Bund verlangt das Opfer eines Teils des neu aufzunehmenden Mitglieds selbst. Mit der Zirkumzision wird dieses Opfer vollzogen. Erst dadurch ist der Bund geschlossen; erst wenn der junge Schwarze symbolisch durch das geopferte Praeputium in dem großen magischen Zirkel aufgeht, wird er seiner großen Magie teilhaftig.

Von Geheimbund zu Geheimbund steigert sich die Größe des Opfers und am Ende dessen, was ein Mensch geben kann, steht wie in vorchristlicher Zeit das Menschenopfer und dessen höchste Stufe, die Selbstaufopferung. Der Fetisch der Leopardengesellschaft verlangt das eigene Blut. Ein Opfer aber, durch das ein diesseits gerichtetes Ziel erreicht werden soll, nämlich teilzuhaben an der gewaltigen und höchsten Magie auf Erden, der der Leopardengesellschaft, wäre sinnlos, wenn der Opfernde sich selbst damit ins Jenseits beförderte, und die ersehnte Kraft somit nie mehr erlangte. Ein Ausweg aus dieser bis zum Widersinn getriebenen Verfolgung des einen Gedankens bot sich ihnen in der Überlegung, die vielleicht im Altertum Abraham zum Plan des Opfers seines eigenen Sohnes getrieben hat: das Blut eines nahen Blutsverwandten ist ja mein eigenes Blut. Opfere ich sein Blut, so bringe ich damit meines zum Opfer. So genügte im liberianischen Urwald auch das Blut eines Blutsverwandten, um in den magischen Kreis der Leopardengesellschaft aufgenommen zu werden, und das Ziel, durch Selbstaufopferung an der höchsten irdischen Magie teilzuhaben, wurde erreichbar.

In den Jahren 1937/38 hatte die Zahl der durch die Leopardengesellschaft ermordeten Schwarzen in Nordwest-Liberia ein so unliebsames Maß angenommen, daß die Regierung es für notwendig ansah, eine Untersuchungskommission mit der Entlarvung der Täter zu beauftragen. Nach monatelangem vergeblichem Bemühen kam die Kommission erst von dem Moment an zum Erfolg, als sie begann, die nächsten Blutsverwandten der ermordeten Opfer einem peinlichen Verhör zu unterziehen. Unter ihnen fanden sich die Täter. Ganz bezeichnend war dabei auch, daß alle üblichen polizeilichen Verhörmethoden, auch wenn sie mit leichten körperlichen Martern verbunden waren, ohne jeden Erfolg blieben und daß die Schuldigen erst dann zum Geständnis zu bewegen waren, als sie sich durch die Zur-Schau-Stellung stärkster magischer Kraft überwunden glaubten.

In genauer Nachahmung amerikanischer Prozeßordnung saßen dann zivilisierte Schwarze über die Mörder zu Gericht. Die Verteidigung der Angeklagten war für europäischen Verstand nichts als barer Unsinn. Sie erklärten, durch Aufnahme in den magischen Kreis der Leopardengesellschaft zu wahren Leoparden geworden zu sein. Ihre Morde hätten sie als Leoparden begangen. Als Menschen seien sie unschuldig und für das, was sie als Leoparden getan hätten, könne ein menschliches Gericht sie nicht schuldig sprechen.

Die Richter, Nachkommen ehemaliger amerikanischer Negersklaven, die z. T. sogar in U.S.A. studiert hatten, bewiesen, daß sie trotz Christentum und Zivili-

sation im Grunde noch immer tief in der magischen Welt des Urwaldes wurzelten. Sie verstanden das Unbegreifliche und sprachen die Mörder frei.

Der magische Kreis ist die große allgegenwärtige Dominante im Denken und Fühlen des Urwaldnegers. Er bestimmt sein Weltbild, den Ablauf seiner Reaktionen auf die Umwelt, seine Triebe und sein Handeln. So vieles, was uns an ihm unverständlich erscheint, hat hier seine tiefere Wurzel. Erst das Hineindenken in dieses Weltbild stellt die Brücke dar zum Verständnis des Unverständlichen.

Wer dann nach einer Forschungsreise in die Psyche des „Primitiven" wieder zurückkehrt in die erleuchtete Sphäre unseres aufgeklärten Denkens, und gleich kritisch die Sonde nun an uns selbst legt, der wird — je nach seiner Einstellung — erschreckt oder erstaunt feststellen müssen, wie viele lebende Rudimente des magischen Kreises, des Talismanes und des Opfers sich noch in uns finden.

ANMERKUNGEN

[1]) Hierüber habe ich in meinem Buch: Bolahun, Als deutscher Arzt unter schwarzen Medizinmännern, Engelhornverlag Adolf Spemann, Stuttgart 1950, berichtet.

Emmi Kähler-Meyer, Hamburg

KLASSENSYSTEME IN AFRIKANISCHEN SPRACHEN [1])

Diedrich Westermann hat 1947 in den Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin einen Aufsatz über „Pluralbildung und Nominalklassen in einigen afrikanischen Sprachen" veröffentlicht. Im wesentlichen behandelt er darin die Nominalklassen aufweisenden Sprachen des westlichen Sudan. Er flicht aber auch allgemeine Betrachtungen ein, wie die Zusammenhänge dieser Nominalklassen mit denen des Bantu. Es kann hier auf Westermanns Aufsatz leider nicht näher eingegangen werden; er hat mir aber bei den folgenden Darlegungen viele Anregungen geboten. — Ich beabsichtige nicht, die westsudanischen Sprachen mit stärkerer oder schwächerer Neigung zur Klassenbildung näher zu behandeln, sondern vor allem die Sprachen, in denen wir in der augenblicklichen Phase ihrer Entwicklung echte Klassensprachen vor uns haben, d. h. in denen außer dem Klassensystem auch die Klassenkonkordanz vorhanden ist. Als Beispiel gebe ich einen Satz auf Suaheli (Bantu): *vi-ungu* (Töpfe) *vi-tatu* (3) *hi-vi* (diese) *vi-a* (Genitivzeichen) *M-hindi* (Inder) *m-zee* (alt) *hu-yu* (dieser) *vi-na* (sie mit) *ki-funiko* (Deckel) *ki-baya* (schlecht) *ki-moja* (1) tu (nur). (*vi* = Nominalpräfix und Pronominalstamm des Plurals der Sachenklasse, *ki* der Singular dazu. *m* = Nominalpräfix des Singulars der Menschenklasse, *yu* der Pronominalstamm dazu.) „Diese drei Töpfe dieses alten Inders haben nur einen schlechten Deckel."

Durch die Konkordanz werden also mehrere zusammengehörige Satzteile bzw. Wörter innerhalb des Satzes einander zugeordnet. Das geschieht im Bantu mit Hilfe der Klassenpräfixe der Substantiva und ihrer Pronominalstämme. In vielen Sprachen des westlichen Sudan sind lediglich Ansätze zur Klassenbildung oder Reste eines früheren Klassenreichtums vorhanden, wie in den *Kwa-Sprachen*, wozu u. a. das Ewe, das Twi und das Yoruba gehören. Anders verhält es sich mit den im Norden der Goldküste und im nördlichen Togo gesprochenen Sprachen, die zur *Mossi-Grussi-Gruppe* zählen. Hier dürfte es sich, soweit wir die Lage heute überblicken können, wenigstens z. T. um echte Klassensprachen handeln. Es sind im wesentlichen Sprachen mit Suffixen als Klassenzeichen, aber einige weisen daneben auch Präfixe auf. Zu dieser Gruppe gehören z. B. das Dagbane (Dagomba), das Tim (Tem), das Borgu und das Gurma. Aber während im Tim die Konkordanz gut ausgebildet zu sein scheint, ist sie im Gurma nicht zu finden.

Die kleine Gruppe der *Restsprachen in den gebirgigen Teilen von Mitteltogo*, z. B. Avatime, Santrokofi und Lefana (Lelemi), setzt sich im Gegensatz zu der eben erwähnten Gruppe aus Präfixsprachen, mit vereinzelter Suffixbildung, zusammen. Leider fehlt uns auch hier modernes Material. Westermann sagt, daß auch in den Togorestsprachen die Konkordanz nur bis zu einem gewissen Umfange geübt wird [2]).

Das von Westermann bearbeitete Guang (Goldküste und Togo) steht in seinen nördlichen Dialekten den Togorestsprachen nahe. Es hat ein Präfixklassen-

system wie diese. Die südlichen Dialekte des Guang haben dagegen keine eigenliche Klasseneinteilung, sondern lediglich gewisse vokalische und nasale Nominalpräfixe wie das Twi. Es ist also gerade in Bezug auf einen so wichtigen morphologischen Faktor wie das Nominalklassensystem dialektisch gespalten.

In den Präfixsprachen von Mitteltogo steht das Rektum vor dem Regens, wie in den Sprachen der Mossi-Grussi-Gruppe. Die Genitivstellung wie im Bantu, nämlich Regens — Rektum, finden wir in der nächstöstlichen Gruppe von Klassensprachen, und zwar in *Nigerien und Kamerun:* östlich vom Niger, in den Gebirgen bzw. Hochländern von Mittel- und Südnigerien, um den Benue und den Kreuzfluß und im Hochland von Nordwestkamerun. Reiches modernes Material liegt in den Büchern von Abraham über die Sprache der Tiv (Munshi) in Ostnigerien südlich des Benue vor. Auf Grund dieses Materials hat J. Lukas nachgewiesen, daß das Tiv eine echte Klassensprache ist. Es hat 11 Präfixklassen, wobei die Singularklassen überwiegen. 5 von diesen 11 Klassen haben zugleich auch Suffixe. Die Konkordanz ist vorhanden, aber sie liegt nicht so klar zutage wie in den Bantusprachen, sondern ist überdeckt infolge komplizierter Lautverhältnisse. Es wird uns vielleicht noch mit mancher dieser nigerischen Klassensprachen und auch mit mancher Sprache des westlicheren Sudan, bei denen bisher keine grammatische Funktion ihrer Nominalaffixe festgestellt wurde, so ergehen, daß sie sich bei näherer Betrachtung doch als echte Klassensprache erweist.

Die Klassensprachen von Nordwestkamerun, die ich aus eigener Anschauung kenne, und die nigerischen sind nicht nur einander benachbart, sondern hängen ohne Zweifel auch strukturell zusammen. Aber wir dürfen nicht erwarten, daß sich die Verwandtschaft unter den zahlreichen Mitgliedern der einzelnen sudanischen Klassensprachengruppen als so nahe bzw. so leicht faßlich erweist wie die Verwandtschaft in der großen Sprachfamilie des Bantu. Die in den meisten Fällen auf Rückzugsgebiete beschränkten Gruppen sind heterogen zusammengesetzt. Und ihr eng umgrenzter Lebensraum ist weiteren fremden Einflüssen und weiterer Zersplitterung in viel stärkerem Maße ausgesetzt als das an zwei Seiten vom Ozean umspülte riesige Bantudreieck.

Unter den Klassensprachen von Nordwestkamerun können wir eine Gruppe heute ohne weiteres ausschließen, nämlich das Bali und seine Verwandten, wie z. B. das Bamum und das Pati. Es sind Mischsprachen, die Beziehungen zu den Faŋ-Dialekten des Bantu haben, und die wohl einen gewissen Bestand an Präfixen besitzen, die Konkordanz aber nur sehr unvollkommen durchführen. Von den übrigen, m. E. echten, aber untereinander doch recht verschiedenen Klassensprachen heben sich die Sprache der We und einige verwandte Sprachen in ihren Klassensystemen deutlich ab. Das We hat 10 Präfixklassen. Es treten in der We-Gruppe, im We selber nicht, auch Klassensuffixe auf, die sich aber nicht wie im Tiv auf Singular und Plural verteilen, sondern anscheinend lediglich der Pluralbildung dienen. Die Dialekte der Landschaft Mbembe weichen von diesen Sprachen sehr erheblich ab. Auch besitzen sie lediglich Suffixklassen. Eine Konkordanz habe ich dort nicht gefunden.

Außer den bisher erwähnten Komplexen von Klassensprachen westlich vom Tschadsee gibt es weitere derartige Sprachen im äußersten Westen des Sudan, die

sogenannten *westatlantischen Klassensprachen*, wie das Gola, Temne, Wolof, Serer. Diese unter sich allerdings sehr verschiedenen Sprachen haben einen Vertreter nach Osten entsandt, das Ful. Das Ful ist in seinem heutigen Stadium eine Suffixsprache mit 25 Klassen. Es durchsetzt als Fremdkörper die Savannengebiete des westlichen Sudan bis über den Tschadsee hinaus.

Wenn wir uns nach Osten in das nördliche Randgebiet des Bantu begeben, so stoßen wir auch hier, im nördlichen Belgischen Kongo, wieder auf Nichtbantu-Klassensprachen. Es sind aber Mischsprachen, wie das Yogo im Gebiet des oberen Uele, das den Bestand seiner Nominalklassen dem Bantu- und dem Sudangebiet entnommen hat. So ist es auch zu verstehen, daß die Konkordanz hier nicht durchgeführt wird.

Eine nördlich davon, zwischen Uele und Bahr el Ghazal, weitverbreitete Sprache von beträchtlich abweichendem Bau sei hier gleichfalls erwähnt, nämlich das Zande. Es zeigt, nach unserer heutigen Kenntnis, eine eigenartige Überschneidung zweier Einteilungsprinzipien: am Pronomen die Unterscheidung von 1. Personen [a) masc., b) fem.], 2. Tieren u. a. und 3. Neutra (was weder zu 1. noch zu 2. gehört); am Substantiv eine Art Klassenbildung durch Präfixe und Suffixe. — Es fällt auf, daß das Zande auch zwei Genitivkonstruktionen hat: im allgemeinen wird das Rektum nachgestellt wie in den Bantusprachen. Wird aber persönlicher Besitz bezeichnet, so steht das Rektum vor dem Regens unter Präfigierung der Possessivpartikel *ga-*. Man unterscheidet z. B. zwischen dem „Vogelnest", wobei im Zande das Regens vorangestellt wird, und dem „Haus des Knaben" (als seinem Besitz) mit vorangestelltem *ga* + Rektum. — Ferner sei auf die Lokativpartikel *ku* hingewiesen, die im Zande die Richtung bezeichnet, und die im Bantu als Klassenpräfix dieselbe Funktion hat.

Das Zandegebiet befindet sich geographisch zwischen den Mischklassensprachen entlang der Bantugrenze und einer weiteren Zone von Klassensprachen, die sich von *Wadai über Darfor bis Kordofan* erstreckt. Über die Maba-Gruppe in Wadai liegen Studien von J. Lukas und über einen Mabadialekt eine Veröffentlichung von G. Trenga vor. Im Maba gibt es heute nur zwei Suffixklassen und die Reste einer dritten Klasse, außerdem verschiedene Pluralsuffixe, die sich aber wohl schwerlich als Klassensuffixe erklären lassen.

Den Eindruck eines noch stärker verkümmerten Klassensystems vermittelt uns das Kondjara, die Sprache von Darfor, östlich von Wadai. Schon Lepsius hatte erkannt, daß manche Substantive im Kondjara Präfixe haben. Meinhof ist dieser Frage weiter nachgegangen, hat aber auch nicht mehr entdecken können als die kümmerlichen Reste von Präfixklassen und zwei pluralische Suffixklassen. Ferner fiel ihm auf, daß das Pluralsuffix nicht nur am Substantiv, sondern auch am Adjektiv erscheint.

Schließlich kommen wir zu dem dritten Komplex in der Reihe der östlichen sudanischen Klassensprachen, der im südlichen Kordofan liegt: auf einem Teil der sogenannten Nubaberge, die in dem vom Weißen Nil im Osten und vom Bahr el Ghazal im Süden gebildeten Bogen liegen, finden wir noch eine Gruppe von Sprachen, die ein vollständiges Klassensystem mit ausgeprägten grammatischen Funktionen besitzen. Die Sprachen kommen unter ähnlichen geographischen Be-

dingungen vor wie die Klassensprachen von Nordwestkamerun und Nigerien und wie die Togorestsprachen. Dort sind es Gebirgsmassive oder gebirgige Landschaften, die die kleinen Volksstämme vor Überfremdung geschützt haben; hier sind es einzelne aus der Ebene aufragende Inselberge, auf denen Menschen und Sprachen vor langer Zeit eine Zuflucht fanden und seitdem dort ihr Leben fristen. Shilluk und Dinka wohnen in einem gewissen Abstand südlich der Nubaberge. Sie haben keinerlei Verbindung mit den Bergbewohnern.

Über die Klassensprachen auf den Nubabergen war bisher sehr wenig veröffentlicht. Erst Meinhofs neue Bearbeitung des Ebaŋ gab näheren Aufschluß. Das Ebaŋ hat an echten Klassenaffixen lediglich Präfixe, doch scheinen in Nachbarsprachen neben Präfixen auch einige Suffixe vorzukommen. Das Ebaŋ hat 11 Klassen, von denen 4 reine Pluralklassen sind. In der Genitivverbindung wird das Rektum wie im Bantu nachgestellt und mit dem Regens durch das Präfix des Regens und die Partikel *-a* verbunden, z. B. *d-uwa d-a jari* „Wurzeln der Bäume".

Wenn man den gesamten Sudan mit seinen größeren und kleineren Gruppen von Klassensprachen überblickt, die vom Atlantischen Ozean bis fast nach Abessinien verteilt sind, so liegen sie wie große erratische Blöcke in dem wogenden Sprachenfeld des Sudangürtels gegenüber der geschlossenen Masse der Bantusprachen im Süden. Fernerstehende könnten vielleicht die Frage aufwerfen, warum man nicht schon längst die Beziehungen der verschiedenen Klassensysteme von Gruppe zu Gruppe aufgedeckt habe. Das ist aber ein sehr schwieriges Unternehmen, das einwandfreies Material voraussetzt, welches noch längst nicht für jede Gruppe vorliegt. Es bedingt nicht nur Vertrautheit mit dem Substantiv und seinen Nominalklassen, sondern mit dem Gesamtbau jeder einzelnen Sprache, um auf der Suche nach den verwandtschaftlichen Beziehungen der Sprachen zueinander nicht in die Irre zu gehen. Neben der Morphologie ist bei der Vergleichung auch der Wortschatz zu berücksichtigen. Hierfür ist aber eine Kenntnis der Lautgesetze notwendig. Das gilt auch für die Identifizierung der Klassenaffixe. Solange wir nicht die Lautentsprechungen von Sprache zu Sprache kennen, können wir nicht beweisen, daß es sich um dieselben, oder daß es sich um verschiedene Affixe handelt.

Mancher wird vielleicht dafür sein, zunächst einmal die Präfixsprachen von den Suffixsprachen zu trennen. Daß zwischen einem durch Präfixe und einem durch Suffixe gekennzeichneten Nominalklassensystem kein grundsätzlicher Unterschied zu liegen braucht, zeigt allein schon die Tatsache, daß im Sudangürtel verschiedene Sprachen beides aufweisen, ohne daß der Sprache dadurch zwei getrennte Systeme von Klassenbildung zugeschrieben werden könnten. Das gilt letzten Endes auch für das Ful. Ich glaube, daß Klingenhebens Ergebnisse in dieser Sprache durch weitere Forschungen in anderen Sprachgruppen eine immer breitere Basis gewinnen werden. Wir haben es z. T. mit Sprachen zu tun, an denen wir das Entstehen und das Absterben von Affixen studieren oder den Übergang von Präfixklassen zu Suffixklassen beobachten können. So finden wir im Nsei, das zu der

We-Gruppe in Kamerun gehört, daß der „Palmwein" *mö-lu'* heißt, wobei *mö-* Präfix ist. In der verwandten Sprache von Babungo aber heißt das „Wasser" *mu-mö*, mit *-mö* als Suffix. Das We selber wirft in gewissen Fällen gern das Präfix ab, z. B. wenn hinter dem Substantiv die zugehörige Genitivpartikel mit einem abhängigen Nomen steht, oder wenn dem substantivischen Subjekt das Subjektspronomen folgt. Das präfigierte Klassenzeichen erscheint dem Sprecher als überflüssig, wenn es hinter dem Substantiv nochmals auftritt.

Ansätze zur Suffixbildung finden wir auch im Bantu: In südafrikanischen Sprachen wird die Endung *-ana*, ursprünglich „Kind", statt eines Deminutivpräfixes an das Substantiv gefügt, z. B. Pedi (Sotho) *kolo̱e* (Schwein), *kolo̱e-ana* „Ferkel", *molapo* „Schlucht", *molapsh-ana* „kleine Schlucht". In Ostafrika dient die Endung *-ni*, die auf ein Präfix zurückgeht, als Lokativpartikel, z. B. Suaheli *mji-ni* „in, nach, bei der Stadt".

Das Tiv in Nigerien hat sowohl Präfixe als auch Suffixe für Singular und Plural. Das We in Kamerun besitzt lediglich Präfixe, seine nächsten Verwandten benutzen im Plural aber auch einige Suffixe. Das Kondjara in Darfor hat nur pluralische Suffixklassen. Auch in den Togorestsprachen scheint es so zu sein, daß die Suffixe fast ausschließlich im Plural verwendet werden. Man wird daher besonders bei den Suffixen darauf zu achten haben, ob sie wie die Präfixe in ihrem heutigen Stadium wirkliche Klassenzeichen sind. Das Suffix kann z. B. mit dem Personalpronom der 3. Person Pl. identisch sein und als solches den Plural bezeichnen, wie Ewe *-wo*. Im Avatime in Togo sind die Suffixe wohl Demonstrativa. Sie vertreten den bestimmten Artikel, werden aber ganz allgemein angewendet. Ein m. E. demonstratives Pluralsuffix *-sö* habe ich auch im Kaka in Nordwestkamerun gefunden. Es sei auch auf die Postposition *-ŋa* des Ebaŋ in Kordofan verwiesen, die als Pluralzeichen dient, eigentlich aber „der Mensch und die Seinen" bedeutet (*nebi-ŋa* „Propheten", *nana-ŋa* „Mütter").

In den Bantusprachen, und wohl auch in den Klassensprachen von Kordofan, gehört zu jeder Singularklasse eine bestimmte Pluralklasse; Singularpräfix und Pluralpräfix bilden im allgemeinen ein Paar. Wenn wir den Singular eines Wortes kennen, können wir ohne weiteres auch den Plural dazu bilden, sofern es sich nicht um Singularia tantum handelt. Zu Duala *i-diba* „der Morgen" gehört der Plural *lo-diba;* freilich wird *i-yo̱* „Schlaf" nur im Singular gebraucht. Selbstverständlich kommt es vor, daß der Plural einmal nach einer andern Klasse gebildet wird, als wir es erwartet haben, oder daß zu mehreren Singularklassen nur eine Pluralklasse gehört. Aber das läßt sich meistens aus dem Bedeutungsinhalt der Wörter und ihrer Klassenpräfixe erklären. Und wenn es wirklich einmal vorkommt, daß ein Präfix zugleich Singular- und Pluralpräfix ist wie *a-* in Faŋ-Dialekten, so beruht das auf lautlichen Vorgängen bzw. auf Analogiebildungen.

Im Sudan liegen die Verhältnisse heute im allgemeinen anders. Hier sind die Pluralklassen vielfach in der Minderzahl. Eine Pluralklasse kann daher zu mehreren Singularklassen gehören. Es ist oft auch nicht erklärbar, warum gerade dieses Pluralaffix und nicht ein anderes verwendet wird, und wenn wir die Singularform eines Substantivs kennen, wissen wir darum noch nicht immer, welches Pluralzeichen es annimmt. So kann im Tiv das Pluralpräfix *a-* zur 3., 4., 5. und

6. Singularklasse gehören, und das Pluralpräfix *i-* zur 5., 6. und 8. Singularklasse. Die Klassen 5 und 6 bilden den Plural also z. T. mit *a-* und z. T. mit *i-*.

Des weiteren kommt es vor, daß ein Klassenaffix zur Bezeichnung sowohl einer Singular- als auch einer Pluralklasse dient und auch in der Konkordanz dieselben Formen im Singular und im Plural hat. So ist im We *u-* Pl. zum Sg. *kü-*, aber zugleich auch Sg. zum Pl. *i-*, z. B. *kü-kọd*, Pl. *u-kọd*, „Sklave", *u-sum*, Pl. *i-sum*, „Acker". Ein solcher Fall liegt auch im Eban von Kordofan vor, wo die Singularklasse *li-* zugleich auch den Plural der Menschenklasse (Sg. *gu-/ku-*) bildet, z. B. *li-nena* „die Wange", *l(i)-irima* „die Blinden". — Im Avatime in Togo ist *ku-* Sg. zum Pl. *si-*, *ba-/be-* und Pl. zum Sg. *ke-/ka-*, z. B. *ku-ya*, Pl. *si-ya* „Sprache", *ku-tukpa*, Pl. *ba-tukpa*, „Ohr", aber *ke-dzi*, Pl. *ku-dzi*, „Markt".

Man müßte der Frage in den Einzelsprachen und -gruppen nachgehen, um zu klären, ob es sich bei der Pluralbildung in den sudanischen Klassensprachen z. T. wirklich um eine grundsätzliche Abweichung vom Bantu handelt, oder ob nicht vielleicht Vorgänge wie die Verschmelzung ursprünglich verschiedener Klassen oder die Anreicherung von Singularklassen stattgefunden haben.

Wie steht es nun mit dem *Bedeutungsinhalt* der Klassen in den verschiedenen Gruppen? Über die ursprüngliche Bedeutung der Bantuklassen, wie sie in Meinhofs „Vergleichender Grammatik" dargelegt ist, sind wir uns im allgemeinen klar. Vor allem durch den Vergleich eines gewissen Bestandes an Wörtern, die in mehreren Bantusprachen in derselben Klasse aufzutreten pflegen, konnte man die Bedeutungen der Klassen erkennen und festlegen. Dagegen halte ich es nicht für möglich, aus dem Material einer Einzelsprache die Bedeutung sämtlicher Klassen einer Sprache zu erschließen. Fast jede Klasse weist heute viele Wörter auf, deren Zugehörigkeit zu dieser Klasse wir uns ihrer Bedeutung nach nicht erklären können. Die Klassen muten z. T. wie ein erstarrtes grammatisches System an, dessen sinnvolle Bedeutung sich nicht mehr ermitteln läßt. Wenn wir daher aus Mangel an genügendem Material nicht mehrere Sprachen innerhalb einer der sudanischen Gruppen zum Vergleich heranziehen können, so sind wir genötigt, von den einzelnen Sprachen her direkt den Sprung ins Bantu zu wagen und Vergleiche mit den Bantuklassen anzustellen in der Hoffnung, auf diese Weise zu einigen Resultaten zu gelangen. Daß das nicht aussichtslos ist, haben schon verschiedene Hinweise in Westermanns Veröffentlichungen gezeigt.

Die Klasse der *Flüssigkeiten* (Wasser, Blut, Milch, Tau, Öl etc.) ist sehr weit verbreitet, und zwar durch ein nasales Präfix oder Suffix mit oder ohne Vokal, mitunter auch in derselben Form wie im Bantu, nämlich *ma*. Im Ahlõ in Mitteltogo allerdings heißt das Präfix für Flüssigkeiten *b* + Vokal; es wird auch als Pluralzeichen für Menschen und Tiere verwendet. Vielleicht handelt es sich um eine Analogiebildung im Zuge von Assimilationen wie im Nyang (Bantu) am oberen Kreuzfluß, wo das Präfix außer vor Nasalen *ba-* (statt *ma-*) heißt in Angleichung an das Pluralpräfix der Menschenklasse.

Daß dieses Affix in den Klassensprachen *ma* oder ähnlich lautet, braucht uns

nicht wunder zu nehmen, da der Stamm für „Wasser" auch in anderen afrikanischen Sprachen in ähnlicher Form auftritt. Wenn wir aber im Sudan nach Bantu *ma-* als Plural bzw. Dual zur *li*-Klasse (s. unten), oder als Klassenaffix für Kollektiva und Abstrakta forschen, so finden wir dafür lediglich vereinzelte Anhaltspunkte: im Ebaŋ und Tagoy (Kordofan) bezeichnet *ŋ(w)-* außer Flüssigkeiten auch den Plural der „*li*-Klasse", im Tagoy auch Kollektiva. Im Dagbane der Mossi-Gruppe wird das Suffix *-m* außer für Flüssigkeiten auch für Abstrakta und vielleicht für Kollektiva verwendet, z. B. *ko-m* „Wasser", *si-m* „Indigo(-brühe)", *te-m* „Arznei", *ye-m* „Verstand" [3]).

In manchen Sprachen ist die *ma*-Klasse lautlich schwer von derjenigen zu trennen, die der Bantu *Tierklasse ni-* entspricht. Im Ebaŋ lautet das *ma*-Präfix *ŋw-/ŋ-* und das *ni*-Präfix *ŋ-*, Pl. *ń-*. Auch in der Konkordanz sind beide Klassen nur mit großer Aufmerksamkeit voneinander zu unterscheiden. Im We entspricht dem *ma*-Präfix ein hochtoniger Nasal und dem *ni*-Präfix ein tieftoniger. (Bei manchen Wörtern erscheint die „*ni*-Klasse" präfixlos wie im Bantu. Außerdem werden in die Tierklasse wie in einigen Bantusprachen so auch im We Fremdwörter eingereiht.)

Im Tim in Osttogo ist vielleicht auch die Baumklasse Bantu *mu-* (Pl. *mi-*) mit der *ma-* und der *ni*-Klasse unifiziert, denn das Suffix *-m* bezeichnet nicht nur Flüssigkeiten, ferner Fleisch/Tier und Tiernamen, sondern auch nicht für vollwertig angesehene oder nicht selbständig handelnde Menschen wie in der *Baum- oder Geisterklasse* das Bantu: der Blinde, der Fremde, der Sklave.

Sonst scheint das Bantu *mu*-Präfix mit dem Plural *mi-* in den sudanischen Sprachen nicht durch ein nasales Affix vertreten zu sein. Das Ebaŋ hat hierfür im Sg. *gu-/ku-* und im Pl. *ji-/ci-*, das We eine vielleicht entsprechende Klasse Sg. *u-*, Pl. *i-*. Man vergleiche auch die Klasse für Bäume und Werkzeuge im Gola *ke-*, Pl. *ma* [4]), sowie die *-ki*-Klasse des Ful, die den Plural nach der *-'de*-Klasse bildet.

Soweit es sich um echte Klassensprachen handelt, finden wir im Sudan im Singular der *Menschenklasse* ebenso wenig Affixe mit Nasal wie in der Baumklasse. Die Präfixe bezw. Suffixe sind meistens vokalisch, *o* oder *u*, in Kamerun mit stimmhafter Velaris γ oder g verbunden. Als Plural fungiert *a, ba, be* o. ä. Im Ebaŋ ist der Singular der Menschenklasse wie im Bantu gleichlautend mit dem Singular der Baumklasse, nämlich *gu-/ku-*. Im westlichen Sudan befinden sich in der Menschenklasse auch viele Tier- und schließlich Dingbezeichnungen.

Eine Klasse, die wir wie die *ma*-Klasse durch viele Gruppen verfolgen können, ist die Entsprechung von Bantu *li-*, das bekanntlich die Bedeutungen hat: *eines von einem Paar* (daher auch viele Körperteile) und Dinge, die ein *Doppeltes* in sich schließen (daher manche Körperteile und viele Früchte). Das We bietet auch Beispiele dafür, daß die Klasse nicht nur eines von zweien, sondern auch beides zugleich bezeichnet und dualischen (eigentlich den) Sinn (der *ma*-Klasse) erhält. So heißen die beiden Arme *ikpe*, ein Arm *kụkpe;* beide Hände *iγwo*, eine Hand *kụγwo;* man kann aber auch den allgemeinen Plural *aγwo* bilden. Das Präfix *a-* dient im Sudan vielfach als Plural zur „*li*-Klasse". Einige Sprachen verwenden aber, wie im Bantu, die Entsprechung von *ma-* als Plural, so das Ebaŋ und das Tagoy (s. oben).

Ebenso wie im Bantu kehren die Ausdrücke für „Stein, Speer, Name" etc. vielfach auch in sudanischen Sprachen in dieser Klasse wieder. Früchte und bestimmte Körperteile allein würden kaum genügen, um die Klasse mit der *li*-Klasse zu identifizieren, zumal die Körperteile allgemein im Sudan wie im Bantu auf verschiedene Klassen verteilt sind. Im We sowie in westatlantischen Sprachen finden wir auch Abstrakta, wie „Krankheit, Haß, Liebe, Freundlichkeit, Krieg, Furcht", in der „*li*-Klasse". Meinhof nahm für das Bantu an, daß *li-* die Funktion des Abstrakten von der *ma*-Klasse übernommen hätte. — Ich habe in einer Arbeit über das Fragewort im Bantu dargelegt, daß *li-* auch die Funktion der Zeit hätte. In sudanischen Sprachen finde ich das bestätigt, z. B. im Avatime von Togo, wo sich zwei Ausdrücke für „Zeit", „das Jahr" und „der Tag, die Sonne" in dieser Klasse befinden.

Die lautliche Form von *li-* ist im Sudan mitunter die gleiche wie im Urbantu, z. B. im Avatime und im Gurma; im Akasale ist es *'de-/di-*, in Kamerunsprachen und im Ahlõ von Togo *i-*. Eine Besonderheit tritt in Kordofan auf: im Ebaŋ heißt es *li-*, im Tagoy *ye-*, aber in beiden Sprachen fällt es zusammen mit dem Pluralpräfix der Menschenklasse.

Klassen für *Augmentativa und Deminutiva* wie im Bantu finden wir im Sudan nur sporadisch wieder, z. B. im Ful. Im Dagbane bezeichnet *-ho*[5]) große Tiere. Nun erscheinen, wie oben bereits gesagt, in sudanischen Klassensprachen Tiere häufig in einer Klasse mit den Menschen, so daß man mit Westermann von einer „Klasse für lebende Wesen" sprechen könnte. Es scheint mir durchaus möglich zu sein, daß die großen Tiere zuerst in die Menschenklasse abgewandert sind. Zum Vergleich führe ich das Tagoy an, das für „Kühe" und „Elefanten" den Plural der Menschenklasse verwendet, nämlich *y-*.

Unter den wenigen Beispielen für Deminutivklassen fallen die Suffixe *-ka*, Pl, *-se (-si)* im Tim auf, die lebhaft an Bantu *ka-*, Pl. *tu-/ti-*, die Verkleinerungsklasse, erinnern. Im Akasele (Togo) bildet man Deminutiva mit dem Präfix *ke-/ki-*, unter Zuhilfenahme des Suffixes *-bi (-i, -mbi)*, das „Kind" bedeutet, (vgl. das oben erwähnte Suffix *-ana* in südafrikanischen Bantusprachen). — In Kamerun, im We, Babungo, Bikom (Nkom), Nsei, tritt *fö-* als Verkleinerungspräfix auf. Der Plural geht nach der „*ma*-Klasse". Das Präfix m. W. aber für neue Deminutivbildungen nicht mehr gebraucht. In solchen Fällen sagt man im We heute „eine Kleinheit von etwas". Ich halte *fö-* für die lautliche Entsprechung von Bantu *pi-*, Deminutivpräfix im Nordwestbantu. — Das Tagoy hat ebenfalls eine Deminutivklasse (Sg. *tji-*, Pl. *ń-*). — Im Gola mit seinem so stark reduzierten Klassenbestand gibt es weder Sonderklassen für Vergrößerungen noch für Verkleinerungen. Dagegen ist dort merkwürdigerweise ein *Lokativpräfix, ko-*, erhalten: *kekul* heißt „der Baum", *kokul* „an, bei, in dem Baum"; *kesã* „das Haus", *kosã* „das Hausinnere;" *ewie* „der Fluß", *kowie* „das Flußbett"; *kofũ* „der Himmel". Sonst finden sich im Sudan m. W. keine, zumindest keine ausgeprägten Parallelen zu den Bantu Lokativklassen *ku-*, *pa-* und *mu-*.

Man könnte den angeführten Tatbestand zu Form und Bedeutung der sudanischen Nominalklassenaffixe durch weitere Einzelheiten erhärten. Es sollte hier nur an einigen Beispielen gezeigt werden, daß die echten Klassensprachen im Sudan in

ihren Klassensystemen kein grundsätzlich anderes Einteilungsprinzip verfolgen als die Bantusprachen. Die Menschen sind überall in einer, wenn auch z. T. durch Tiere und Dinge erweiterten Klasse vertreten. Weit verbreitet finden wir die Klasse für Flüssigkeiten und die für paarweise Vorhandenes (u. a.). Ebenso läßt sich die Tierklasse durch den ganzen Sudan verfolgen. Die Baum- oder Geisterklasse ist schwerer nachzuweisen, und auch die Deminutiv- und Augmentativklassen finden sich nur hier und da. Die drei Lokativklassen scheinen, jedenfalls in ihrer vollkommenen Durchbildung, ein Privileg der Bantusprachen zu sein. Die weitgehenden Unterschiede in den Klassen des Bantu gegenüber denen der sudanischen Sprachen und die der sudanischen Gruppen untereinander dürfen uns aber nicht wundernehmen. In jedem System gibt es ein dauerndes Kommen und Gehen, ein Werden und Vergehen von Klassen, und es ist begreiflich, daß bei räumlicher Distanz und Isolierung sich die einzelnen Sprachgruppen auch morphologisch in so mancher Hinsicht voneinander entfernen.

ANMERKUNGEN

[1]) Dieser Aufsatz basiert auf einem 1950 auf dem Deutschen Orientalistentag in Marburg gehaltenen Vortrag.
[2]) Westermann, l. c. p. 24, 25.
[3]) Westermann, l. c. p. 22.
[4]) Westermann, l. c. p. 18.
[5]) Westermann, l. c. p. 22.

LITERATUR

Abraham, R. C., The Principles of Tiv. — Dictionary of the Tiv Language. London 1940.
Bruens, A., The Structure of Nkom and its Relation to Bantu and Sudanic. Anthropos 37—40, 1942—45, S. 826—866.
Butavand, F., Etudes de linguistique africaine-asiatique comparée. (Wolof, Serer). Paris 1933.
Delafosse, M., Classes nominales en Wolof. Festschr. Meinhof. Hamburg 1927. S. 29—44.
Fisch, R., Grammatik der Dagomba-Sprache. Berlin 1912.
Funke, E., Versuch einer Grammatik der Avatimesprache. MSOS 12, 1909, 3. Abt., S. 287—336.
Ders., Die Nyangbo-Tafi-Sprache. Ebda. 13, 1910, S. 166—201.
Ders., Die Santrokofisprache. Ebda. 14, 1911, S. 182—226.
Gore, E. C., A Zande Grammar. London 1926.

Hestermann, F., Der Anlautwechsel in der Serersprache in Senegambien. WZKM 26, 1912, S. 350—362.

Ders., Der dreistufige Anlaut und die Suffixbildung im Serer. WZKM 30, 1917/18, S. 223—263.

Klingenheben, A., Die Präfixklassen des Ful. Z.Eg.Spr. 14, 1923/24, S. 189—222, 290—315.

Ders., Die Permutation des Biafada und des Ful. Ebda. 15, 1924/25, S. 180 bis 213, 266—272.

Ders., Die Suffixklassen des Ful. Berlin 1941.

Lukas, J., Are there Class Languages in the Central Sudan? Research and Progress 4, 1938, S. 175—178.

Ders., Die Sprache der Sungor in Wadai. Mitt. d. Ausland-Hochschule Berlin 41, 1938, 3. Abt., S. 171—246.

Ders., Das Nomen im Tiv. Anthropos 47, 1952, S. 147—176.

Meinhof, C., Sprachstudien im egyptischen Sudan. A. Präfixsprachen. Z.K.Spr. 6, 1915/16, S. 161—205, 264—284; 7, 1916/17, S. 36—80, 105—109; 8, 1917/18, S. 69—74, (Zande), 117—139, 170—195 (Kondjara).

Ders., Das Heiban (Ebaŋ) in Kordofan. Z.E.Spr. 34, 1943/44, S. 94—130.

Ders., Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. 2. Aufl. Hamburg 1948.

Meyer, E., Stand und Aufgaben der Sprachforschung in Kamerun. Z.Eg.Spr. 32, 1941/42, S. 241—285.

Dies., Das Fragewort in den Bantusprachen. Ebda. 35, 1949/50, S. 81—106.

Müller, P., Beitrag und Kenntnis der Tem - Sprache (Nord-Togo). MSOS 8, 1905, 3. Abt., S. 251—286.

Rambaud, J.-B., La langue Wolof. Paris 1903.

Seligmann, Br. Z., Note on the Language of the Nubas of Southern Kordofan. Z.K.Spr. 1, 1910/11, S. 167—188.

Tercafs, J. und *E. Meyer*, Material zur Yogo - Sprache. Z.Eg.Spr. 33, 1943/44, S. 1—24.

Trenga, G., Le Bura - Mabang du Ouadai. Paris 1947. Bespr. von *J. Lukas* im Anthropos 46, 1951, S. 303—307.

Westermann, D., Die Gola - Sprache in Liberia. Hamburg 1921.

Ders., Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen. Berlin 1922.

Ders., Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu. Berlin 1927.

Ders., Pluralbildung und Nominalklassen in einigen afrikanischen Sprachen. Abh. d. D. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1945/46 Phil.-hist. Kl. 1. S. 1—27. Berlin 1947.

Ders., Sprachstudien aus dem Gebiet der Sudansprachen. (Lefana). MSOS 13, 1910, 3. Abt., S. 39—57.

Ders., Das Tschi und Guang. Ebda. 28, 1925, S. 1—85.

Ders., Die westatlantische Gruppe der Sudansprachen. Ebda. 31, 1928, S. 63—86.

Ders., die Grussisprachen im westlichen Sudan. Z.K.Spr. 4, 1913/14, S. 161—180, 312—332; 5, 1914/15, S. 45—76.

Ders., Zur Stellung der Golasprache. OLZ 28, 1925, Sp. 62—65.

Robert Pfaff-Giesberg, Mannheim

GEDANKEN ÜBER DIE GESTALTUNG DES MODERNEN VÖLKERKUNDLICHEN MUSEUMS

Von den drei Aufgabenkreisen musealer Tätigkeit — dem Sammeln und Bewahren, dem Beschreiben und Forschen, der sinnvollen Verwertung der Bestände als Mittel der Belehrung und Erziehung — ist insbesondere der letzte in hohem Maße der Kritik der Allgemeinheit ausgesetzt und stetig dem Wandel der Zeitumstände unterworfen.

Der Gedanke, Merkwürdigkeiten der Schöpfung, geschichtliche Erinnerungen, auffallende Kostbarkeiten und Kunstwerke als repräsentativen Besitz, als Zeichen von Macht und Hoheit gelegentlich zu horten, wurde schon früh ergänzt durch das Bestreben, derartige Dinge systematisch zu erwerben, aufzubewahren und schließlich hinsichtlich ihrer Besonderheit und Schönheit zu untersuchen und zu würdigen. Wir hören von kultischen und fürstlichen Schatzhäusern ebenso wie von Sammlern, Mäzenen und sachverständigen Kunstliebhabern in allen alten Kulturreichen der Erde.

Die Idee, exklusive Kunstkammern und private Raritätenkabinette, wie sie noch der abendländischen Renaissance und dem Barock charakteristisch waren, zu erweitern und als öffentlich zugängliche Schaustellungen in eigens errichteten Instituten — Museen — einem weiteren Personenkreis vorzuführen, ist freilich im wesentlichen erst dem Zeitalter der Aufklärung entsprungen. Sie erlangte eine umso größere Wichtigkeit, je stärker der Drang nach Bildung sich ausbreitete und vertiefte.

Heute sind die Anforderungen, die an ein Museum gemeinhin gestellt werden, überaus vielseitig, gleichgültig, ob es sich dabei um ein solches naturwissenschaftlicher oder kulturgeschichtlich-völkerkundlicher, historischer oder heimatkundlicher, fachtechnischer oder gewerblicher Art, ob es sich um eine Gemäldegalerie oder eine kunsthandwerkliche Mustersammlung handelt. Der Anblick originaler Anschauungsobjekte wird in jedem Falle den Menschen Wissen und Geschmack in unvergleichlich vollkommenerer Weise zu vermitteln imstande sein, als es jemals durch Wort, Schrift und Bild allein möglich ist oder gar durch die jetzt so weit verbreitete billige und oberflächliche Allerweltsaufklärung einer gewissen Sorte populärer Tagesliteratur bewerkstelligt werden kann. Über das hastige Erraffen vorwiegend materieller Zweckkenntnisse hinaus regt gerade der Besuch von Museen zu einer Besinnlichkeit und Nachdenklichkeit, einer Verinnerlichung an, die im Leben der Gegenwart recht selten geworden ist und die der Menschheit doch so dringend not tut.

Das Museum muß es freilich verstehen, der Mentalität seiner Besucher entgegenzukommen, wenn es über die wechselnden Stimmungen des Alltags hinaus das Dargebotene fruchtbar und das Geschaute wirklich haftend machen will. Da alle Zweige des Daseins fortwährender — heutigentags besonders rascher — Um-

formung unterliegen, ist auch ein so bedeutsamer kultureller Faktor wie das Museum nicht ohne kluge Anpassung an das jeweilige geistige Milieu der Zeit und der Umwelt, in der es nun einmal steht, zu praktischer Wirksamkeit fähig. Würde es die Art und Weise, in der es seine Dokumente und Kostbarkeiten zeigt, nicht immer wieder neu gestalten, wäre ihm der Vorwurf verstaubter Rückständigkeit kaum zu ersparen und seine Existenzberechtigung zum mindesten auf erzieherischem Gebiete wäre fragwürdig. Bei aller Verflachung des Denkens und Verkümmerung des Gefühls ist der heutige Mensch, zumal der mit dem Technischen und Mechanischen eng verbundene Bewohner der großen Städte und Industriezentren in allem Sachlichen und Sichtbaren scharf urteilend und außerordentlich anspruchsvoll geworden. Er ist, mehr als je eine Generation zuvor, beeinflußt und verwöhnt von den unzähligen, vornehmlich visuellen Eindrücken, die der jetzige Lebensstil in allen seinen Äußerungen, die Lichtbildkunst und Film, Mode und Luxus, die Verkehrswesen und Wirtschaftswerbung und künftig auch noch die fragwürdige Errungenschaft des Fernsehens ohne Unterlaß auf ihn einwirken lassen. Er ist oft nicht ohne Hunger nach gediegenem Wissen und nach dem Geheimnisvollen, Unergründlichen, Ewigschönen. Aber er ist vielfach von einer naiven Phantasielosigkeit und muß für Eindrücke zunächst in seiner Sprache gewonnen werden. Er kann und wird in seiner Masse das Kulturgut in Museen und Galerien nur dann aufzunehmen und anzuerkennen bereit sein, wenn es ihm der äußeren Form nach, in der es sich präsentiert, zusagt, beachtenswert erscheint, gewissermaßen imponiert!

Als vor einem knappen Jahrhundert in Europa die ersten öffentlichen ethnographischen Sammlungen gegründet wurden, waren sie dem Geist der damaligen Gesellschaft entsprechend zunächst noch eine Mischung ziemlich beiläufig zusammengeratener natur- und völkerkundlicher Seltsamkeiten. Als das Interesse an fremden Ländern und Völkern angesichts der großartigen zivilisatorischen Expansion der weißen Rasse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunahm, bewußter, überlegter, umfassender wurde, wuchsen jene imposanten Völkerkundemuseen in Europa und Amerika empor, die in riesigen, architektonisch meist nicht eben glücklich gehaltenen Sälen, Lichthöfen und Korridoren eine Überfülle exotischen und volkskundlichen Materials vor einem staunenden Publikum freigebig ausbreiteten. Es kam wohl noch nicht so sehr darauf an, die Schätze ferner Welten oder der naturnahen Vergangenheit im einzelnen nach ihren stofflichen und künstlerischen Wesenszügen zu zergliedern. Vielmehr galt es vor allem, einmal auch nach außen hin zu beweisen, welch ungeheurer kultureller Reichtum jenseits des damals noch so egozentrischen und überheblichen abendländischen Zivilisationsgefüges zu finden sei. Im übrigen lag die besondere Aufgabe und das Hauptverdienst der Völkerkundemuseen noch auf dem Gebiete des Sammelns und Bergens. Sie wurden die rettenden Zentren unersetzlicher Zeugnisse menschlichen Geistes und Schaffens, menschlicher Entwicklung und Vielseitigkeit in letzter Stunde: in dem Augenblick, da das Maschinenzeitalter begann, in allen Zonen das alte bunte Völkerleben der bisherigen Epoche zu zersetzen und zu nivellieren. In ihnen und mit ihnen arbeiteten die Pioniere und Gelehrten einer Wissenschaft, die ein immer weiteres und tieferes Verständnis des geistigen Europäertums für die Untergründe

und das Wesen auch fremder Lebensformen zu erwecken wußte; ein Verständnis, das leider erst viel später, viel zu spät, Einfluß erlangte auf das politische Denken und die wirtschaftliche Praxis der meisten bis zu den Weltkriegen maßgebenden Kolonialmächte und herrschenden Nationen!

Indessen standen in den völkerkundlichen Museen und Ausstellungen die Durchschnittsbesucher ziemlich hilflos und verwirrt vor den bis zum Bersten gefüllten Schränken der im Kulturprogramm der größeren Städte mit Stolz genannten Institute; nur Kenner wußten aus der Menge der Gerätschaften, Waffen, Kultgegenstände und Kunsterzeugnisse das Wesentliche und Entscheidende einigermaßen herauszufinden. Als seit der Jahrhundertwende Kunstgalerien begannen, statt einer möglichst eindrucksvollen und prunkhaften Zahl von Objekten erstmals nur noch in beschränktem Umfange typische und besonders erlesene Werke herauszustellen, um sie Stück für Stück einzeln wirken zu lassen, wurden die ethnographischen — und anderen — Massenschaustellungen, die nirgendwo einen freien Quadratmeter Wandfläche dulden zu dürfen glaubten, immer unerträglicher. Mußte nicht der kulturgeschichtliche wie der ästhetische und natürlich auch der materielle Wert einer chinesischen Sakralbronze, eines altamerikanischen Reliefs, einer zentralafrikanischen Holzplastik, einer ozeanischen Maske, die zwar systematisch eingereiht, aber eng mit hundert anderen Dingen zusammengepfercht waren, fast zwangsläufig gering erscheinen etwa einer abendländischen Skulptur gegenüber, die — ein wurmstichiger, in der Fassung lückenhafter Torso vielleicht nur — von empfindsamen und ehrfürchtigen Händen liebevoll auf wohlproportioniertem Sockel, vor einem gut abgestimmten Hintergrund und von künstlichem Licht angestrahlt aufgebaut worden war? Überdies wurde jene romanische Madonna, wurde jene gotische Goldschmiedearbeit, jene barocke Porzellangruppe, jenes Aquarell der Romantiker-Zeit, jenes moderne Ölbild einer eingehenden Beschriftung gewürdigt, meist auch in einem Katalog beschrieben und abgebildet, während die Bezeichnungen in ethnographischen Museen in der Regel ziemlich summarisch und lakonisch waren. Mußte hier nicht der Schluß gezogen werden, daß auch das edelste exotische Kunstwerk rangmäßig auf einer niedrigeren Stufe stehe als die entsprechenden Gegenstände in den anderen Museen?

Als seit Beginn des 20. Jahrhunderts die um neue Erkenntnisse ringende Kunst des Abendlandes voll staunender Bewunderung exotisches Neuland zu entdecken begann, als man aus der Urkraft, der Gläubigkeit, der Magie „primitiver" Stämme, aus der Weisheit und Mystik des Ostens Anregungen aller Art empfing, als sich die Aufmerksamkeit weiter Kreise nicht nur auf die technologisch-wirtschaftlichen, sondern mit Vorliebe auch auf die geistigen und seelischen Äußerungen vieler bisher unbeachteter menschlicher Gruppen richtete, begannen die führenden völkerkundlichen Institute auch ihrerseits nach besseren Wegen zum Verständnis ihrer Sammlungen Ausschau zu halten. Museumsneubauten wie der zu Köln oder der des Linden-Museums trugen schon einem veränderten Raumgefühl Rechnung. Nach dem ersten Weltkrieg wurden allenthalben in Deutschland wie im Ausland die Ausstellungen und Museen lichter und freier, die Schränke leerer, die Formen der Darbietung wesenhafter und klarer umrissen. Mit Erfolg suchte man an das Herz des Publikums wie an den Intellekt zu appellieren. Ein Höhepunkt in der Wirk-

samkeit der Völkerkundemuseen schien erreicht. In Leipzig repräsentiert das Grassi-Museum eine neue Baugesinnung. Zur Belebung der einstmals meist grau in grau gehaltenen Räume verwenden manche Museen jetzt farbige Wandanstriche, zuweilen in Tönungen, die gefühlsmäßig dem Charakter der gezeigten Kulturgebiete entsprechen sollen. Richard *Karutz* hat hierüber, von anthroposophischen Gesichtspunkten ausgehend, geistvolle Ideen geäußert.

Viel Anklang hatte schon länger der Gedanke gefunden, das ethnographische Museumsgut durch plastische Schaugruppen aus dem Leben der verschiedenen Völker gewissermaßen zu illustrieren. Besonders in Amerika wurden hierfür bedeutende Mittel aufgewendet. In zoologischen Sammlungen hatten sich Stimmungsbilder, die einen konzentrierten Extrakt typischer Landschaften und Tiergemeinschaften enthielten, ebenfalls durchaus bewährt. In den 20er Jahren machte ich im Museum für Natur- und Völkerkunde der Stadt Freiburg i. Br. mit solchen bis in die unscheinbarsten Einzelheiten durchgebildeten, künstlich beleuchteten Panoramen Versuche, die die Besucherzahl in kurzer Zeit nahezu verzehnfachten. Außerordentlich waren auch die Erfolge der wirtschaftsgeographischen und ethnographischen Gruppen, die anläßlich der Stuttgarter Kolonialausstellung des Jahres 1928 durch den Handelsgeographischen Verein in den Gewerbehallen errichtet worden waren. Die Mehrzahl dieser schönen Darstellungen wurde dann in das Linden-Museum überführt und sie blieben ein Hauptanziehungspunkt für die Menge bis zu ihrer Zerstörung.

Die nach meinen Erfahrungen bewährten Methoden der völkerkundlichen Ausstellungstechnik jener Jahre legte ich vor dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges mehrfach ausführlich dar. Es sei hier nur verwiesen auf eine Abhandlung: „Gestaltungsprobleme der völkerkundlichen Museen" in Bd. 1, Heft 2—4, der *Museumskunde* (1929). Noch 1937 stattete ich zwei Sonderausstellungen des Mannheimer Völkerkundemuseums — „Tibet" und „Die Welt der Maske" — sowie eine Wirtschaftsausstellung mit Schaugruppen und einer Anzahl kleiner Dioramen aus. Die beiden völkerkundlichen Ausstellungen zählten in je 8 Wochen 60 000 bzw. 45 000 Besucher. Allerdings hatte ich den eigentlichen Schwerpunkt keineswegs auf die Schaugruppen gelegt, vielmehr auf eine besonders sorgfältige innenarchitektonische Gestaltung des Raumes, der in strahlender Helligkeit und klarer Gliederung einen festlichen Eindruck hinterließ. Modernste, allseitig zugängliche Vitrinen, die mit feinem silbergrauem Stoff ausgelegt waren, enthielten jeweils nur wenige ausgesuchte Schaustücke. Alle größeren Objekte waren auf Sockeln ohne Glasumhüllung aufgestellt. Stark vergrößerte, zum Teil kolorierte Fotos, al fresco gemalte Wandkarten, eine jeden Gegenstand kennzeichnende, dabei wie ein Kulturfilmtext in sich zusammenhängende Beschriftung, Film- und Lichtbildervorführungen, Schallplatteneinlagen und vor allem tägliche Führungsvorträge ließen den Besuch sogar sonst gleichgültigen Bevölkerungsteilen irgendwie begehrenswert erscheinen. Presse und Funk, Verkehrsvereinsprospekte und Veranstaltungskalender sowie große Plakate warben unablässig für die Veranstaltungen.

Kann man in solcher und ähnlicher Weise auch heute vorgehen?

Müssen wir wiederum neue Wege suchen?

Die Bedeutung eines völkerkundlich geschulten Denkens für eine friedliche Ver-

ständigung der unselig zerrissenen Menschheit über Raum und Hautfarbe hinweg, der gewichtige historische Gehalt urzeitlichen ethnographischen und volkskundlichen Kulturguts, die befruchtende Wirkung exotischer Geistigkeit auch in unserem Lebensbereich, all das verpflichtet dazu, die Völkerkunde im Rahmen der Volkserziehung wie im Kreis der Wissenschaften eifrig zu pflegen, verpflichtet dazu, für ein Museumswesen einzustehen, das in der Lage ist, über die stille Verwaltungsarbeit hinaus — selbst oder gerade in einer den idealen Dingen gegenüber schwer zugänglichen Zeit — lebendige Impulse ins praktische Leben auszustrahlen. Es gehört sicherlich ein großes Maß von Selbstlosigkeit und Opfersinn dazu, unter den nicht leichten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen von heute unentwegt und mit freudigem Optimismus in einem Amte zu wirken, das leichtfertigerweise zuweilen als unproduktiv und unrationell bezeichnet wird. Eine wirksamere Interessenvertretung der Institute wie ein besserer beruflicher Zusammenschluß der Bediensteten könnte die Lage in vieler Hinsicht erleichtern. Im gesamten deutschen Museumswesen fehlt noch immer eine geregelte fachliche Schulung mit Abschlußprüfungen und Diplomen auch für das technische Personal, wie dies seit langem etwa in der verwandten Archiv- und Bibliothekslaufbahn selbstverständlich ist. Die Zahl der Arbeitskräfte an manchen Museen steht in krassem Mißverhältnis zu den Anforderungen eines geregelten Betriebs. Hier zeigt sich häufig, wie sehr Museumsarbeit unterschätzt wird. Es gibt dabei Betriebe und Dienststellen genug, bei denen Personaleinsparungen weit weniger schwerwiegende Folgen haben als hier! Auch an mittleren völkerkundlichen Instituten müßten die wichtigeren Abteilungen durch wissenschaftliche Spezialisten betreut werden. Solche Museen kurzerhand durch einen „Universalethnologen" verwalten zu lassen, ist im Grunde eine unbillige Zumutung. Verbesserungen in Verwaltung und Personaletat kommen natürlich auch stets der Ausstellungspraxis zugute. Die Zeitverhältnisse fordern vor allem in Deutschland eben hier höchste Arbeitsintensität, Gewandtheit und Findigkeit. Manche der bisher gewohnten Praktiken sind heute nicht mehr wirksam. Es ist ausgeschlossen, an Stelle der zerstörten oder sonstwie unzulänglich gewordenen Baulichkeiten in Deutschland jetzt überall hochmoderne Museumspaläste neu errichten zu wollen und dabei nach den technischen Raffinessen zu rufen, die dem Industrie- und Geschäftsbau ohne weiteres zur Verfügung stehen. Man muß sich in Vielem sehr bescheiden. Ein Verzicht braucht jedoch durchaus nicht zu Resignation führen. Wir können ohne weiteres die Not zur Tugend machen und die früher schon bewährte Trennung von Schausammlung und Studiensammlung so durchführen, daß wir grundsätzlich auf umfassende ständige Ausstellungsmöglichkeiten zunächst verzichten, die Bestände vielmehr in gut zugänglichen, einfach, aber zweckdienlich ausgestatteten Magazinen unterbringen und aus diesem Vorrat heraus nun wenige, aber umso sorgfältiger ausgestattete Schauräume mit wechselnden größeren oder kleineren Sonderaustellungen versorgen. Ethnographische Einzelbilder, kulturgeschichtliche Querschnitte, Handwerkskunst, Technik, wirtschaftliche Entwicklungsreihen, Kult, Kunst: Museumsfundus und Phantasie der Beamten dürften zu immer neuen Themen führen, die man je nach Bedarf zwei- bis dreimal im Jahre variieren kann.

Scharf umrissene und geschlossene Einzelprobleme wirken für Viele anziehender

und sind leichter faßbar als die allzu ausgedehnte und anspruchsvolle Materie, die ein großes Museum als Ganzes darstellt. Hierin liegt ja auch das Bestreben moderner Galerien begründet, in ihren Darbietungen das Schaffen einzelner Künstlerpersönlichkeiten oder sogar nur Ausschnitte davon herauszustellen.

Im südwestdeutschen Gebiet sind in jüngster Zeit völkerkundliche Wechselausstellungen unter anderem durch die Mannheimer völkerkundlichen Sammlungen, durch die von Portheim-Stiftung in Heidelberg und — als Wanderausstellung für verschiedene Städte — durch das Linden-Museum durchgeführt worden und haben bei Presse und Publikum sehr starke Beachtung gefunden. Für derartige Zwecke genügen ein großer und ein bis zwei intimere Räume meist völlig. Die Bereitstellung oder Instandsetzung solcher relativ bescheidener Flächen wird in der Regel von den Kulturreferaten aus laufenden Haushaltsmitteln zu erreichen sein und selbst privaten Körperschaften keine unüberbrückbaren Schwierigkeiten machen. Die Museen erwachen wieder zum Leben in der Öffentlichkeit, ohne die gegenwärtig fast unmögliche Kapitalinvestierung, die ein großer Museumsbau mit all seinen Erfordernissen beansprucht.

Auch wo ein Museum über Baulichkeiten in altem Ausmaße verfügen kann, dürfte eine Verringerung der ständigen Schauräume zu Gunsten der Studiensammlungen, sowie die Einrichtung moderner Wechselausstellungen den heutigen Erfordernissen eher entsprechen als eine Wiederherstellung des früheren Ausstellungsschemas. Beispiele neuer musealer Raumgestaltung ohne übermäßigen Aufwand liegen sowohl in völkerkundlichen wie anderen Instituten bereits allenthalben vor. Der Wille zum Aufbau auch auf diesem Gebiet ist in Deutschland trotz allen Nöten und Widerwärtigkeiten erstaunlich und erhebend. Empfehlenswert erscheint immer auch eine Beteiligung der Völkerkundemuseen an Ausstellungen anderer Fachgebiete, wenn ein Thema durch ethnographisches Material günstig ergänzt werden kann. Hier lassen sich die Bestände weit über den eigenen Kreis hinaus wirksam machen. Wir haben in letzter Zeit in Mannheim anläßlich der Ausstellung „Edles Erbe" der Städtischen Museen heimisches und abendländisches Kunst- und Kulturgut mit eindrucksvollen Stücken unserer völkerkundlichen Sammlungen vermischt zur Aufstellung gebracht, ebenso eine Ausstellung von barocken Chinoiserien im Schloß zu Schwetzingen durch das Mannheimer Schloßmuseum und das Völkerkundemuseum beschickt.

Die zeitlose Gültigkeit wahrer Kunst kann bei derartigen Gemeinschaftsausstellungen ebenso dargetan werden wie die Gleichheit unzähliger weltanschaulicher, wirtschaftlicher und technischer Grundideen bei aller Differenziertheit äußerer Ausdrucksformen. Keineswegs kann man Kunstwerke ihrer Herkunft nach in Rangstufen zwängen. Nur ihre Qualität, ihre innere Wahrhaftigkeit hebt sie höher oder tiefer.

Pädagogisch bewährt sind kleine Kollektionen kulturgeschichtlicher Schaustücke, Querschnitt-Serien und dergleichen für Schulen, wenn dort geeignete Glasvitrinen bereitgestellt werden können. Themen wie „Flechten und Weben", „Die Kunst des Feuermachens", „Vom Faustkeil zur Stahlaxt" u. a. m. fesseln erfahrungsgemäß die Jugend stark. Hier sei auch des bekannten „Kunstwerks des Monats" Erwähnung getan. Ein „Schaustück des Monats" läßt sich gerade in räumlich beengten völker-

kundlichen Instituten als Anregung zum Museumsbesuch sehr gut verwenden. In den ehemaligen Freiburger völkerkundlichen Sammlungen konnte ich damit eine ganze Menge von Stammgästen heranziehen.

Die großen Panoramen von einst scheinen mir nur mehr mit Vorsicht anwendbar. Nicht nur aus Gründen des Platzmangels. Noch werden sie auf einen Teil des Publikums nicht ohne Wirkung sein, wenn sie mit letzter Präzision gebaut sind. Das gleiche gilt von Kostümfiguren und Modellen. Die Gefahr, daß auch der sogenannte „einfache Mann" und der Jugendliche die Darstellung allzu nüchtern prüft und mit den bestechenden bewegten Szenen des Films vergleicht, ist indes groß. Der Nervenkitzel sensationeller Wachsfigurenkabinette fehlt hier. Am ehesten wirkt wohl noch ein fein durchgeführtes Diorama in kleinstem Maßstab. Die Anziehungskraft des Spielerischen tritt dabei in Erscheinung. Man kennt die Wirkung von plastischen Stadtansichten oder Baumodellen in historischen Ausstellungen oder den erstaunlichen Zulauf zu Zinnfigurenbildern und Modelleisenbahnen!

Der eigentliche Wert jeder Ausstellung steht und fällt natürlich mit der Art der Schauobjekte selbst und der Form, in der sie gezeigt werden. Zu dichte Aufstellung, schlechte Beleuchtung, ungünstige Wandtönung, aber selbst kleinste Nachlässigkeiten, ein häßlich angebrachter Draht, ein schief eingeschlagener Nagel, ein grober Untersatz, eine schadhafte Bespannung können die Atmosphäre des Raumes gefährden, die Harmonie eines Kunstwerks zerstören. Gut gefügte Sockel — man sollte nie versäumen auch große, vom Boden aus sich erhebende Gegenstände mit flachen Unterlagen zu versehen — sind so wichtig wie wohl abgemessene und maßvoll verteilte Vitrinen. Teppiche oder Läufer geben jeder Ausstellung Wärme und Festlichkeit. Die Wichtigkeit der Fußbodenpflege in einem Museum ist bekannt. Bei Einbau neuer Böden ist zu bedenken, daß neben ästhetischen und reinigungstechnischen Gesichtspunkten die Begehbarkeit selbst eine Rolle zu spielen hat! Es kommt keiner Ausstellung zugute, wenn die Besucher wie auf Glatteis ängstlich einherzubalancieren gezwungen sind. Künstliche Lichtquellen sind angesichts der Wichtigkeit abendlicher Öffnungszeiten und Führungen in einem modernen Museum unerläßlich und von größter Bedeutung. Wir haben neuerdings in Mannheim mit leuchtstoffgefüllten Langfeldleuchten, die die gewöhnliche Voltzahl vervierfachen und sehr sparsam im Stromverbrauch sind, beste Erfahrungen gemacht.

Natürlich wird man nicht mit artistischen Kunststücken beim Aufbau belanglosen Dingen und Themen einen Scheinwert zu verleihen trachten! Aber auch die beste Speise gewährt nur dann vollen Genuß, wenn sie in ansprechender, kultivierter Weise dargeboten wird! Für das Verständnis des Museumsgutes höchst wichtig ist ein drucktechnisch gut ausgeführter, möglichst reich bebilderter Katalog, der in einem einführenden Text die gezeigten Gegenstände auch in den Rahmen der geographischen und kulturgeschichtlichen, weltanschaulichen und künstlerischen Umwelt stellt. Wir neigen neuerdings in den Mannheimer Museen dazu, bei Herausgabe von Katalogen die Beschriftung der Gegenstände durch geschmackvoll ausgeführte Nummernschildchen zu ersetzen, die zum Nachlesen im Katalog zwingen. Um nicht unbedingt zur Anschaffung der Kataloghefte zu drängen, werden an geeigneten Stellen der Ausstellung diese in passenden Rahmen ausgehängt oder ausgelegt. Zwischen diesen Katalograhmen und den Gegenständen kann häufig ein

eifriges Hin- und Hergehen beobachtet werden: die Anregung zum „Finden", zum „Nachforschen" scheint nicht unwillkommen.

Ganz besonders wesentlich für jede Art musealer Schau ist die Führung, der Führungsvortrag! Gelingt es, ihn lebendig und mitreißend zu machen, psychologisch der Bildungsstufe der Anwesenden mit rascher Elastizität anzupassen, mit improvisierten Vergleichen zu allgemein Bekanntem und Nahestehendem eine plastische „aktuelle" Darstellung zu geben, so wird man die Zuhörer immer gewinnen! Globen, Landkarten, Lichtbilder, Schallplatten können die Führung erleichtern. Nie aber sollten Demonstrationsstücke fehlen, die man gegebenenfalls von Hand zu Hand geben kann. Man kann Werkzeuge erproben, Stoffe fühlen, Masken aufsetzen und sich bewegen lassen. In der Ausstellung „Kunstwerke aus der Südsee" der Mannheimer völkerkundlichen Sammlungen (1952) erwies sich das Heranziehen steinzeitlicher Parallelen aus aller Welt und besonders auch aus der Heimatgeschichte in Verbindung mit den ozeanischen Geräten und Werkstoffen als überaus zugkräftig. Zur Vertiefung des in der Führung Angeregten sollte man nie versäumen, auf die einschlägige Literatur und auf etwaige Kulturfilme hinzuweisen, Bücher vorzulegen, vor allem auch auf Fragen des Publikums bereitwillig einzugehen. Immer sollte man von den einzelnen Schaustücken her das Bild des großen *Kulturgeschehens* ins Auge fassen, der *Zusammenhänge*, der *Grundlagen* und der *Weiterungen* gedenken. Völkerkundliche Führungen können sich heute nicht mehr nur auf den Kulturzustand beschränken, der einmal war, als der vorliegende Gegenstand entstand. Das Schicksal, die kulturelle Situation infolge des gegenwärtigen politischen Geschehens sowie die Zukunft des Raumes oder Volkes, mit dem wir uns befassen, kann nicht ignoriert werden. Man gebe keine Illusionen, sondern fasse die Probleme praktisch an. Bei dieser Gelegenheit sei warnend auf einen alten Übelstand in vielen Museen hingewiesen: auf die berüchtigten privaten Kommentare mancher Aufseher, die harmlose Besucher im eigensten Bereich völkerkundlicher Wissenschaft mit falschen und verzerrten Auskünften verwirren und mit „Wilden" und „Götzen" nur so um sich werfen!

Wie sehr man Museumsveranstaltungen in gutem Sinne populär machen kann, zeigte mir vor Jahren ein Vorfall: Anläßlich einer Tagung von Schmiedemeistern und Schlossern hatte ich eine kleine Sonderausstellung von Werkzeugen und Eisenprodukten verschiedenster Kulturkreise zusammengestellt und dazu eine afrikanische Schmiedewerkstätte eingerichtet. Der im Programm vorgesehene Besuch war kümmerlich. Keine zehn Teilnehmer hatten sich eingefunden. Sie durften die Negerschmiede in Betrieb setzen und alle Gegenstände nach Herzenslust ausprobieren. Tags darauf meldete die Tagungsstelle plötzlich einen neuen Besuch an. Fast sämtliche zweihundert Verbandsvorsitzenden, Innungsmeister und sonstigen Vertreter des Handwerks drängten herbei und der Museumsabend wurde geradezu ein Fest!

Ob man heute noch Werbemethoden das Wort reden darf, wie ich sie 1930 durch einen feierlichen Empfang einer Zirkusindianer-Truppe im Linden-Museum oder 1937 durch Veranstaltung von öffentlichen Versuchen mit exotischen Bogen, Pfeilen und Speeren anwandte, ist zweifelhaft. Die Erfolge waren damals über Erwarten groß. Jetzt mag eine solche Popularisierung vielleicht nicht mehr ganz dem

Ernst der geistigen und kulturellen Situation der Zeit entsprechen. Die Wirkung ist nicht mehr sicher. Übersättigung, Gleichgültigkeit, die Last der Vergangenheit, die Not des Existenzkampfes haben, in Deutschland wenigstens, eine völlig veränderte Lage geschaffen. Es besteht Gefahr, daß dergleichen mißverstanden wird. Lohnt es, durch solch drastische Mittel indolente Kreise anzulocken? Ist es nicht besser, sich auf eine kulturelle Betreuung von kleinen Zellen an sich nach Höherem Strebender einzustellen? Sollte eine Kulturerneuerung der Menschheit sich anbahnen, wird auch sie sich ja sicher aus einzelnen kleinsten Gruppen heraus entwickeln. Immerhin weisen nach einer Zusammenstellung in der Zeitschrift „Kulturarbeit", Heft 4, 1952 *(Mewes,* Die Kulturausgaben der Städte im Rechnungsjahr 1950/51) allein die Museen in Deutschland, die städtischer Besitz sind — historische, völkerkundliche, naturwissenschaftliche etc. — im Jahre 1950 rund 2,6 Millionen Besucher auf, die städtischen Kunstausstellungen und Kunstvereine nahezu eine Million. Dies ist beachtlich, wenn man natürlich die Zahl auch besser nicht in Vergleich setzt mit der Frequenz von Kinos, Sportveranstaltungen und Stadien! Solche Statistiken werden besonders aufschlußreich, wenn man die Frage der Eintrittsgebühren dabei berücksichtigt. Freier Besuch oder nicht? Je nach der sozialen und wirtschaftlichen Struktur einer Gegend kann die Besucherzahl dadurch sehr wesentlich beeinflußt werden. Die Etats der meisten völkerkundlichen Museen werden durch Eintrittsgelder zwar heute kaum nennenswert zu verbessern sein. Es handelt sich mehr um eine prinzipielle Entscheidung. Man kann die Auffassung vertreten, daß das Publikum bei seiner so allgemeinen materialistischen Grundhaltung die Bedeutung einer Ausstellung, die etwas kostet, höher einschätze als die einer Veranstaltung, die man umsonst zu sehen bekommt. Bekanntlich haben manche Bevölkerungsschichten für Kino, illustrierte Blätter und Kolportageromane immer Geld zur Verfügung. Ich neigte gleichwohl stets dazu, den Museumsbesuch als einen Beitrag der Kulturinstitutionen zur Volksbildung möglichst kostenlos zu ermöglichen. Es gibt Menschen genug, die dafür dankbar sind.

Ohne Werbung in der Öffentlichkeit kommt im übrigen ein Museum und insbesondere eine zeitlich kurz befristete Ausstellung nicht aus. Mancherlei finanziell tragbare Möglichkeiten stehen dafür offen: gedruckte oder im Hause gefertigte Plakate, Ankündigung auf den Tafeln der Sehenswürdigkeiten und den Stadtplänen, Berücksichtigung in den Verkehrsprospekten, Wochenprogrammen, Tageskalendern der Presse. In Mannheim werden die Ausstellungen der Kulturinstitute auch durch entsprechende Dekorationen in einem Fenster des Verkehrsvereins angekündigt. Der Erfolg kürzerer oder längerer Hinweise durch die Rundfunksender ist besonders dann sehr beachtlich, wenn diese mehrmals wiederholt werden. Solche Berichte sind vielfach schon traditionell geworden. Sie müßten zum Teil noch etwas sorgfältiger vorbereitet und durchgearbeitet werden.

Von großem Vorteil schiene mir für das völkerkundliche Museumswesen eine Organisation aller Institute, durch die Leihgaben zur Ergänzung von Ausstellungen, sodann Filme, Schallplatten, Literatur ausgetauscht, Doubletten als Dauerleihgaben oder zum Erwerb — als Ersatz für die schweren Kriegsverluste einzelner Museen vor allem — bereitzustellen wären. Auch Vortragsredner könnten vermittelt und gelegentlich der Studienaufenthalt von Wissenschaftlern, Volontären

oder technischen Kräften an anderen Museen in die Wege geleitet werden. Es hat ja keinen Sinn, wenn jedes Museum seinen Betrieb nach außen hermetisch abschließt und seine Erfahrungen und Praktiken als eine Art Geheimwissenschaft betrachtet! Der vertrauensvolle und freundschaftliche Kontakt zwischen den Dienststellen und das herzliche und kameradschaftliche Zusammenstehen aller Kollegen müßten überhaupt umso inniger und intensiver werden, je schwerer die Ungunst der Zeitverhältnisse auf allen kulturellen Unternehmungen lastet. „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" ist ein sehr mißbrauchtes, aber doch wahres Wort! Wir wollen schließlich alle dasselbe Ziel! Wir wollen wirksam sein im praktischen Leben, wollen einen Damm aufrichten helfen gegen den verhängnisvollen Materialismus und die geistige und seelische Verarmung unseres Volkes und der ganzen Welt! Ich glaube, daß sich die Museen auch mehr als bisher beim Sammeln und Bergen von Beständen mit Rat und Tat zur Hand gehen sollten! Erwerbungsmöglichkeiten, die man nicht selbst ausnützen kann, sollte man anderen Instituten mitteilen, ebenso auf Händlerangebote aufmerksam machen, wie das ja früher vielfach Gepflogenheit gewesen ist. Ein Museum kann auf die Dauer nur bestehen, wenn es seine Schätze nicht nur erhält, sondern auch mehrt! Nähert sich auch die klassische Epoche ethnographischen Erntens draußen in Steppe und Urwald infolge des Schwindens der meisten alten selbständigen Kulturformen mehr und mehr dem Ende zu, so bieten doch allenthalben Privatsammlungen, bieten die Bodenfunde der Vorzeit, die Entdeckungen der exotischen Archäologie, bieten auch die immer wieder entstehenden Ausdrucksformen eines neuen eigentümlichen Volkslebens in den sich emanzipierenden Ländern oder in den zu ethnischen Eigenwesen werdenden Großstädten aller Erdteile weiterhin Anlaß zum Suchen und Sammeln. Wie viele Geräte und Praktiken, Bräuche und Sitten gibt es rings um uns in der Folklore wie im Dasein anderer Völker, die so alltäglich, so selbstverständlich erscheinen, daß man ihnen kaum Beachtung zu schenken für nötig hält. Wenige Jahrzehnte und sie sind plötzlich verschwunden. Neues ist unmerklich fast an ihre Stelle getreten. Vergeblich sucht man nun nach den Spuren und Resten! So bleibt auch in der Zukunft unablässig die wichtige Aufgabe bestehen, die Völkerkundemuseen zu ergänzen und das Bild der Kulturentwicklung in ihnen auf dem Laufenden zu halten. Immer weiter müssen sie als kulturgeschichtliche Archive der von Jahr zu Jahr enger zusammenrückenden und mehr aufeinander angewiesenen Völkergemeinschaft ausgebaut, immer sorgsamer als Quellen einer universalen Wissenschaft ausgeschöpft werden. Durch sie mag sich die Wahrheit von Friedrich *Ratzels* Wort immer sichtbarer erweisen, daß nicht Klüfte, sondern nur Gradunterschiede die einzelnen Völker und Kulturen trennen und daß die Menschheit von jeher über alle Grenzen von Rasse, Raum und Zeit hinweg als ein Ganzes innerlich zusammenhänge und zusammengehöre!

Elsy Leuzinger, Zürich

EINDRÜCKE VON EINEM BESUCH AMERIKANISCHER MUSEEN UNTER SPEZIELLER BERÜCKSICHTIGUNG IHRER VÖLKERKUNDLICHEN BESTÄNDE

Die amerikanischen Museen sind unerschöpflich reich. Viele, schon im 19. Jahrhundert gegründet, zählen zu ihrem Grundstock Originalsammlungen aus großangelegten Expeditionen und archäologischen Ausgrabungen, und es ist unvorstellbar, was alles im Laufe der Jahrzehnte aus den fernen Ländern nach Amerika gelangt ist: Ganze Kirchenfassaden, Kreuzgänge, Tempelhallen, Riesenblöcke aus Stein, Totempfähle u. a. m. Doch liegt dieses reiche Material nicht brach; die gut dotierten Museen der *Vereinigten Staaten*, mit einem großen Stab von kultivierten Leuten, großen Laboratorien und Werkstätten, bauen diese Museen zu lebendigen Bildungsstätten aus. Überall sind Bestrebungen am Werk, Sinn und Anwendung der Gegenstände durch bunte, flotte Skizzen, Zeichnungen und plastische Unterlagen vors Auge zu führen, mit lapidar einprägsamen Mitteln den Beschauer zu fesseln. Ein großer Aufwand wird mit lebensgroßen Modellen von Menschengruppen und Rekonstruktionen von Tempeln gemacht, desgleichen mit Abgüssen von den Hauptwerken der präkolumbischen Kulturen — dies hat allerdings den Nachteil, daß man fast in jeder Stadt wieder denselben starren, naturalistischen Modellgesichtern begegnet, und nachträglich oft nicht mehr so genau weiß, wo eigentlich das Original zu sehen war.

Auf die Bildung von Groß und Klein wird großer Wert gelegt. Durch Führungen und Vorträge, teils verbunden mit Konzerten, Kino- und Television-Vorführungen, teils mit Exkursionen, Lagerfeuern und speziellen Kinderklubs, wird dem Lehrhaften die Strenge genommen; allen Volksschichten soll Wissen in faszinierender Form übermittelt werden. In den großen Leseräumen stehen riesige Bibliotheken, um die 100 000 Bände, ebenso viele Lichtbilder und Photographien, zur freien Ausleihe zur Verfügung. Grundlegende wissenschaftliche und populäre Schriften werden von den Museen herausgegeben. Nirgends wird ein Eintrittspreis erhoben, und eine „Cafeteria" erlaubt dem länger Weilenden die nötige Zwischenverpflegung. Die Besucherzahlen der großen Museen der USA sind enorm; sie schwanken zwischen 500 000 und 2 Millionen Besuchern im Jahr! Durch Wechselausstellungen wird das Interesse wachgehalten und nach und nach das reiche Studienmaterial zur Geltung gebracht.

Führend in Bezug auf raffinierte und geschmackvolle Ausstellung ist das *Brooklyn Museum* in *New York*, „Institute of Arts and Sciences", gegründet 1889, das mit einer Kunstschule verbunden ist. Aus allen Teilen Amerikas kommt das Museumspersonal dorthin, um in den Laboratorien die moderne Ausstellungstechnik zu erlernen, und so ist es nicht verwunderlich, wenn man überall den je nach Geschmack mehr oder weniger glücklichen Versuch findet, die Bestände im „Brooklyn-Stil"

neu anzuordnen: Nur die Prunkstücke werden ausgestellt und durch speziell beleuchtete Kojen oder Einrahmungen auf farbig abgestimmtem Hintergrund in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, während das überreiche Studienmaterial in den Fachleuten gut zugänglichen Spezialschränken zur Verfügung steht. Das Brooklyn Museum hat diese Aufgabe so geschickt gelöst, daß an der Aufmachung nichts gekünstelt oder aufdringlich erscheint; die weiß oder hauchzart getönten Hintergründe und Podeste, leichte Glastablare etc. sind gerade so, daß sie auf unauffällige Weise die Wirkung des Objekts steigern; Jaden liegen auf reinem Weiß, Luristanbronzen auf dem zartesten Grün; Modellköpfe sind aufs letzte vereinfacht. Diese in der Zurückhaltung, Sauberkeit, wie im sicheren Geschmack beglückende Leistung resultiert aus der Zusammenarbeit von Künstlern und Wissenschaftlern, wie Direktor Charles Nagel, John J. Gordon, Herbert J. Spinden, Michele Murphy, Hanna Rose, Miß Hermann u. a.

Die Hauptbestände des 1889 gegründeten Brooklynmuseums sind Originale altamerikanischer Kunst, z. B. mächtige Urnen in Menschengestalt von Marajó, Keramiken und Skulpturen von Zentralamerika, Goldschmuck von Coclé, Textilien, samt Gold- und Silbermasken von peruanischen Mumien, Rekonstruktionen von Mayatempeln, ferner Sammlungen rezenter Indianer, aus Persien, Indien, Ostasien, von der Malayischen Inselwelt, Polynesien, Melanesien und Afrika, ägyptische und assyrische Leihgaben der New Yorker Historical Society.

Wenn das Brooklyn Museum das Künstlerische betont, so pflegt das *American Museum of Natural History*, ein mächtiges Gebäude von fünf Stockwerken und 58 Sälen am Central Park von New York, die naturwissenschaftlichen Aspekte umso mehr. Das 1869 gegründete Museum zeigt das Pflanzen- und Mineralreich, das Weltall in einem Planetarium, die Tiere in großzügigen, die spezielle Umwelt derselben charakterisierenden, beleuchteten Dioramen — ungemein lebenswahr und lebendig — den Menschen in seiner biologischen Entwicklung, vor allem aber in seinen Äußerungen der Kultur, durch überreiche Sammlungen, von denen nur das wertvollste Gut ausgestellt ist. Einen großen Raum nehmen die amerikanischen Schätze ein: Unersetzliches aus der Jesup North Pacific Expedition und von George F. Emmons von Südost-Alaska, die phantasievolle Schnitzkunst, die sich in den monumentalen Totempfählen, in Masken, Truhen, Knochengeräten manifestiert; Modellgruppen zeigen die südwestlichen Indianer bei ihrer Arbeit, in Booten, Zelten und beim Schlangentanz; Rekonstruktionen veranschaulichen die Felswohnungen der „cliff dwellers", sowie die mehrstöckigen Lehmbauten der rezenten Pueblo-Indianer. Die Hochkulturen von Mexiko und Zentralamerika sind vertreten durch Meisterwerke im Original: Mayastelen und Skulpturen von Copan und Yucatan, seltene Holztrommeln und Obsidianspiegel in Holzrahmen von Mexiko, wundervolle Steinschliffkunst, insbesondere in Jade und Türkisen, Tonfiguren der Chichimeken, Olmeken, Totonaken, Graburnen von Oaxaca, Goldschmuck von Costa Rica und von Mexico, nebst Modellen von Tempeln, die Andenländer durch Textilien, Töpfe und Musikinstrumente. Aus den übrigen Erdteilen stammen wertvolle Sammlungen mit einer Original-Steinstatue der Osterinsel, Federcape von Hawaii, Modellen von Tahitianern, Maske von einem Tahiti-Priester, eine Serie mumifizierter Maorischädel; besondere Sammlungen von Java, Borneo und den

Philippinen (mit Baumhaus). Asien weist die berühmte Drummond Collection von ostasiatischen Jaden und Bernsteinschnitzereien, Bronzen u. a. auf, Tibet die Whitney Collection.

Zur Zeit meines New Yorker Aufenthaltes (im September 1949) zeigte das American Museum of Natural History gleichzeitig zwei *Sonderausstellungen:* Die eine *„From the Neck up"* den Schmuck aller Völker in lustigem Wettstreit mit unseren „zivilisierten" Moden, auf einfallreiche und charmante Art dargestellt; die aparten Modellköpfe kamen aus Künstlerhand. In der anderen, speziell für den 29. Int. Amerikanisten-Kongreß ausgearbeiteten Ausstellung *„Amerika Ozeanien"* wurden über 100 Aspekte der materiellen und geistigen Kultur dargestellt, welche etwelche Parallelen und Einflüsse von Asien und der Südsee mit dem amerikanischen Kontinent aufzeigen könnten. Neben manchen verblüffenden Übereinstimmungen, beispielsweise in der Ornamentik der Maya, von Marajó u. a. mit den altchinesischen Bronzen, den Stufenpyramiden von Tical und Chichénitzá mit hinterindischen Tempeln, Reservemusterung in Indonesien, wie in Peru, gab es auch viele Dinge, die letztlich als Elementargüter anzusprechen sind; manche Vergleiche erschienen konstruiert; bei den Schlitztrommeln z. B. wurde die Verbreitung in der Südsee und in Amerika aufgezeigt, doch ihr Vorkommen in Afrika verschwiegen. Jedenfalls entbrannte um dieses umstrittene Thema bei den Vorträgen des Kongresses eine lebhafte Diskussion.

Die erzieherische Aufgabe wird im Natural History Museum besonders großzügig getätigt. Die Bibliothek mit ihren 131 000 Bänden steht an erster Stelle. Neben den Leseräumen hat es noch einen speziellen Raum für Blinde. Eine große Reihe von Publikationen für Kenner und Laien, ja ein Kindermagazin, wird laufend herausgegeben, nebst fortwährender wissenschaftlicher Bearbeitung der Museums-Expeditionen; all diese Bücher sind im Buchladen des Museums erhältlich; ein Geschenkladen bietet Souvenirs aller Art.

Ein drittes für den Ethnologen wichtiges Museum in New York ist das *Museum of the American Indian,* eine Heye-Gründung vom Jahre 1916. Es bietet Gerätschaften der Indianer aller Zeiten von der Arktis bis Feuerland in Überfülle, z. B. Funde aus den Pueblo-Ruinen, doch wirkt die gehäufte und unübersichtliche Anordnung auf den Besucher wenig anziehend und ermüdend.

In den großen Städten der USA darf man nicht versäumen, neben den speziell naturhistorischen und ethnographischen Museen auch die großen Kunstgalerien zu besuchen, die meist ebenfalls Kunstwerke aus allen Teilen der Welt bergen. So bietet das mächtige *Metropolitan Museum of Art* in New York, gegründet 1870, neben den Gemälden auch Prachtstücke exotischer Kunst: Aus bekannten Ausgrabungen in Ägypten stammen Grabkammern und Seelenboote, prädynastische Objekte, Kolossalstatuen, ein herrlicher Steinkopf aus dem Mittleren Reich, aus dem Orient: Assyrische Stein- und Alabasterreliefs vom Palast von Ashur-nasir-apal II, orientalische Teppiche, Miniaturen, Keramiken, emailliertes Glas, Juwelen, Waffen, sasanidisches Silber, Objekte frühislamischer Kunst von einer Expedition nach dem Iran, ostasiatische Skulpturen, Bronzen, Keramik, Jaden, Malereien, Cloisonné und Lack, eine Kuanyin von Yün-Kan, Waffen und Waffenzierat etc.

Von New York aus machte ich eine spezielle Museums-Rundfahrt, um die wich-

tigsten Museen der USA zu besuchen; in der kurzen mir zur Verfügung stehenden Zeit mußte ich jedoch die kleineren Museen, sowie die vielen Privatsammlungen außer Acht lassen.

In *Boston* ist einerseits das *Museum of Fine Arts*, gegr. 1870, mit Kunstwerken aus Ägypten (herrliche Holzstatue aus dem Alten Reich), Vorderasien, von Indien, China und Japan, andererseits das *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* der Harvard Universität in *Cambridge*, etwas außerhalb von Boston, mit überreichem Material. Teile des Museums sind gestopft voller Sammlungen aus Amerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Doch ist bereits ein Teil neu aufgestellt, der sich wohltuend vom alten Teil abhebt. Dort ist nur das Beste ausgewählt und sauber ausgestellt, der Raum durch Zwischenwände so aufgeteilt, daß der Besucher „geführt" wird und stets nur kleine, wohlabgewogene Gruppen auf einmal sieht. In dieser neuen Art waren in 1949 bereits die europäischen Steinzeitkulturen und diejenigen der Eskimo und der Indianer der Nordpazifikküste ausgestellt.

Auf dem Weg nach Chicago machte ich in *Buffalo* Halt, um das *Buffalo Museum of Science* zu besuchen, das die allgemeine Naturgeschichte mit der Entwicklung des Menschen vom Höhlenbewohner bis zu den rezenten Völkern anhand anschaulicher Modellgruppen darstellt. Die ethnologischen Sammlungen sind nicht so zahlreich wie die der bereits genannten großen Museen, jedoch von hervorragender Qualität, z. B. Ordos- und Luristanbronzen, die Sammlung Hamlin mit Zylindersiegeln von Mesopotamien und Assyrien und exquisiten chinesischen Jaden, nebst guten frühchinesischen Bronzen, Metallspiegeln und einer systematischen Kollektion chinesischer Keramiken von der Prähistorie bis zur Ming-Zeit, Wei-, Sui- und Tangplastik, ferner hawaiianisches Federcape, die Black-Collektion von 6000 Objekten von der Nordpazifikküste, die Knox-Collection vom Geld aller Zeiten und Völker, persische Töpfe, Geschichte der Textilien und Spitzen. Professor Ellsworth Jaeger erzählte mir voller Freude von den vielfachen erfolgreichen Bestrebungen zu geselligen und zugleich lehrreichen Zusammenkünften und Darbietungen, um einen regen Zustrom des Publikums zu gewinnen. Die Führungen der Schulen stehen in Verbindung mit dem Schulbetrieb.

Eines der für den Naturwissenschaftler reichsten und wichtigsten Museen der Welt ist das *Chicago Natural History Museum* (vormals *Field Museum)* in *Chicago*, gegr. 1893, in einem in griechischem Stil gebauten, von Park und Terrassen umgebenen Prunkbau. Es umfaßt wieder die Abteilungen: Botanik, Geologie, Zoologie und Anthropologie, diese die Menschenrassen aller Zeiten und ihre kulturellen Güter. In einer monumentalen Halle stehen die die wichtigsten Menschenrassen darstellenden, lebensgroßen Skulpturen aus Stein und Bronze von Malvina Hoffman; um sie zu formen, wurde ihr eine Weltreise gestiftet. Mächtige Dioramen zeigen das Leben der prähistorischen Menschen. Die Museumsbestände stammen von zahlreichen vom Museum ausgeführten, durch Marshall Field u. a. finanzierten Expeditionen. Die melanesische Abteilung soll die beste der Welt sein! Es stehen da ganze Reihen von Riesenstatuen von den Neuen Hebriden und Neu-Caledonien, von Polynesien ein ganzes Maorihaus, Federcapes, u. a.; Sammlungen von Indonesien (spez. Philippinen), von Tibet und China (Expedition Laufer, Jaden und Elfenbein in vollständiger Reihe von 1500 v. Chr. bis zum 19. Jahrhundert, nebst

Monumentalskulpturen, Grabplastiken und Keramiken), von Angola und Nigeria (Exp. Hambley), die beste Madagaskar-Sammlung (Exp. Linton), aus Vorderasien (Ausgrabungen von Kish und Djemdet Nasr) sumerische und sasanidische Kulturgüter; in Amerika gingen Expeditionen nach Nord und Süd (Dorsey, Bruce, Border, Owen, Hudson, Newcombe, Martin, u. a. nach Nordamerika, Thompson und Holmes nach Zentralamerika und Yucatan, Kroeber, Dorsey u. a. nach Peru, Mason nach Columbien). In unübersehbarer Fülle hat es Masken der nordwestindianischen Geheimbünde, Potlatschfeste und der mythischen Tiere, Schamanenkostüme, ferner Wolldecken, Schmuck, Zeremonial-Ledermasken u. a. der südwestlichen Indianer, Funde von Diaguita. Von besonderer Seltenheit ist die präkolumbische Gold-, Edelstein- und Keramiksammlung von Columbien.

Wenn man die alten Teile des Fieldmuseums durch die Art der Aufstellung — nicht durch den Gehalt — vielleicht etwas monoton empfindet, so begrüßt man umsomehr den neuen Teil, in dem die modernen Ideen verwirklicht sind. Ein großer Trakt, der die Geschichte der Indianer und ihrer Kulturen seit ihrer Ankunft in Amerika bis heute zeigt, war 1949 bereits in vorbildlicher Weise neu aufgestellt, anschaulich gruppiert, durch eindrückliche farbige Schemata, Bilderskizzen, Karten u. a,. belebt, die jede Pedanterie und Dumpfheit vermeidet und trotzdem die wissenschaftliche Genauigkeit wahrt. Die Besucherzahl dieses Museums beträgt über 2 Millionen im Jahr!

Das *Art Institute* von Chicago, gegr. 1879, besitzt Werke orientalischer Kunst, der Khmer-Kultur, eine ausgezeichnete Kollektion von chinesischen Statuen, Keramiken und frühen Bronzen, sowie japanischen Drucken. Leider erlaubte es mir die Zeit nicht, das repräsentative Sammlungen enthaltende *Oriental Institute of the University of Chicago* zu besuchen.

In *Pittsburg* besuchte ich das *Carnegie Museum*, gegr. 1896. Auch da ist man an der Arbeit, die alten, reichen, staubigen Sammlungen neu aufzustellen; es ist aber ein Gegenbeispiel dafür, wie man die äußerliche Staffage mit zu viel farbigem plumpem Beiwerk auf die Spitze treiben kann, beispielsweise eine Gruppe von innen farbig beleuchteten tibetanischen Masken erscheinen von Zauberromantik und falschem Pathos umhüllt. In einer Sonderausstellung erstrahlten Jaden, Kristalle und Elfenbein.

In *Washington* sind es zwei große Museen der Smithsonian Institution, die uns speziell interessieren: Einerseits die *National Gallery of Art*, gegr. 1937, einer der größten Marmorbauten mit Kolonnaden, air conditioned — mit der präkolumbischen Robert Wood Bliss Collection und, zur Zeit meines Besuches, mit Wechselausstellungen weniger, aber hervorragender Werke ägyptischer und mexikanischer Kunst — anderseits das *United States National Museum*, gegr. 1887, mit Sammlungen von Expeditionen an die Nordpazifikküste (Niblack), nach Zentral- und Südamerika, mit der Herbert Ward Collection vom Belg. Kongo u. a. Vieles wirkt ungepflegt und düster; doch auch hier waren Anfänge einer Neuaufstellung.

Das *University Museum* in *Philadelphia*, gegr. 1875, bedeutete wiederum einen Höhepunkt, liegen doch hier die berühmten Schätze aus den königlichen Gräbern von Ur (Mesopotamien), vor allem der goldene Stierkopf mit der Lyra, eine Silberlyra, ein herrlicher Kupfer-Stierkopf, ein goldener Widder mit Baum, der Schmuck

aus Gold und Lapis der Königin Shubad, Töpfe und Statuetten von Ubaid, Marmorköpfe von Gudea, Siegel und Tontafeln, assyrische Reliefs, ferner Ordos- und Luristanbronzen, eine großartige ägyptische Sammlung mit Werken der vordynastischen, wie der großen Epochen: Originalreliefs von Sakkara, Säulen vom Palast des Merenptah, viel Schmuck etc. Eine große Halle zeigt Monumentalwerke der chinesischen Kultur: Fabeltiere aus Stein, Hanreliefs, riesige buddhistische Fresken vom „Moonhilltempel" von Shansi, neben Malereien größter Zartheit, Kriegerreliefs mit Pferd des 7. Jahrhunderts, Stelen und Statuen des 6. u. 7. Jahrhunderts, Porzellan (ein schöner Lohan) und Jaden (Jadeszepter), die zweitgrößte Kristallkugel der Welt, Bronzen u. a. Die über hundert vom Smithsonian Institut in alle Welt ausgesandten Expeditionen zu archäologischen Ausgrabungen, wie zum Anlegen von Sammlungen lebender Völker, sicherten auch diesem Museum einzigartige Stücke. Aus Expeditionen zu den drei Amerikas stammen die großartigen Kollektionen von nordpazifischer Kunst, seltene Funde der Korbflechterkultur bis zu den rezenten Pueblos, Meisterwerke der Skulptur von Piedras Negras, die sog. babyfaces der Totonaken, Graburnen und bemalte Keramik vom Monte Alban, Jademasken der Olmeken, großartiger Goldschmuck von Columbien und von Coclé (Panama), würdig, in der zentralen Sondervitrine hervorgehoben zu sein. Daneben hat es Plastiken aus Westafrika und vom Kongogebiet, von Benin und Joruba, eine große, geschnitzte Senufo-Türe, Qualitätsstücke aus der Südsee (Federcape, Marquesas-, Maori- und Osterinsel-Schnitzereien u. a.).

Dies alles ist dargestellt in weiser Beschränkung, nur das Beste vom Besten, in hervorragender Neuaufstellung, schön gelockert und gruppiert, viele Stücke frei ausgestellt in Nischen oder vor speziellen Hintergründen, — die mächtigen Steinstelen und Rekonstruktionen von Piedras Negras beispielsweise stehen zwischen Grünpflanzen und sind mit Scheinwerfern von oben beleuchtet — so daß man von einem Höhepunkt zum andern getragen wird.

Auch in Philadelphia wird man mit Gewinn das *Philadelphia Museum of Art*, gegr. 1875 (früher Pennsylvania Museum of Art), besuchen, denn hier wird, nebst den Gemälden, mit ganzen Kirchenportalen, mit einer echten indischen Tempelhalle von Madura von 1550, einer chinesischen Palasthalle, mit Gandhara-Skulpturen, chinesischem Porzellan, persischen Teppichen und Kostümen und anderen vorderasiatischen Kunstwerken aufgewartet.

Damit haben wir den Kreis meiner „Museumstour" in den östlichen USA geschlossen. Manche wichtigen Museen der Staaten konnte ich leider nicht mit einschließen, besonders die von Kansas City und Denver. Da mein Hauptaugenmerk nunmehr auf die lebenden Indianer und die Ruinenstätten gerichtet war, besuchte ich nur noch diejenigen Museen, die „am Wege lagen".

Das nächste Ziel war *Santa Fé* in New Mexico, mit einem lebhaft interessierten kulturellen Kreis von Menschen, Wissenschaftlern und Künstlern, das einen ganzen Komplex von Museen und wissenschaftlichen Forschungsstätten besitzt, um die vergangene und lebendige Kultur der südwestlichen Indianer zu erforschen und darzustellen. Das 1909 gegründete *Museum of New Mexico* umfaßt fünf Gebäude: 1. die *Art Gallery*, 2. den um 1610—1680 erbauten *Gouverneurspalast* (das Hauptgewicht des Ausstellungsgutes liegt auf der prähistorischen und frühspanischen Zeit

des Rio Grande Tals, der Pueblo-Indianer von 850—1838 n. Chr.), 3. die *Hall of Ethnology*, gebaut 1941, zeigt das Leben der modernen Indianer mit Kunst und Kunstgewerbe, besonders der Pueblo, Navaho und Apachen, Kopien von Zeremonial-Fresken aus den Kiwas von Kuaua und San Ildefonso in Originalgröße, und hat einen speziellen Saal für Wanderausstellungen, 4. das etwas außerhalb des Städtchens auf einer Anhöhe in schöner Lage stehende *Laboratory of Anthropology*, gegr. 1927, hat repräsentative, aufs sorgfältigste ausgewählte, vollständige Studiensammlungen von Töpfereien der Pueblo-Indianer, nebst Navaho- und Pueblo-Textilien und Schmuck, prähistorischen Töpfen u. a., und 5. — erst neuerdings nach meinem Aufenthalt — ist das *Museum of International Folk Art* gegründet worden. Dazu kommt noch eine private Institution, das *Museum of Navaho Ceremonial Art*, gegr. 1938, ein Rundbau mit Zeremonialgeräten, 1200 Platten von Navaho-Gesängen und 300 großen Reproduktionen der Sandmalereien von Göttern und mythologischen Figuren für die Krankenheilung, in deren hohen Symbolgehalt vom Kustos eingeweiht zu werden, ein besonderes Erlebnis bedeutet.

In dem modernen *Taylor Museum, Colorado Springs Fine Arts Center* von *Colorado Springs*, gegr. 1919, unweit Santa Fé, war neben den ständigen Sammlungen von indianischen und altspanischen religiösen Objekten, eine Sonderausstellung der Entwicklung der Textilien und Silberarbeiten der Südwest-Indianer zu sehen.

Ganz anderer Art sind die zahlreichen, den als „National Monument' bezeichneten Ruinen prähistorischer Puebloindianer beigesellten kleinen lokalen *Ruinen-Museen*. Sie zeigen die an Ort und Stelle gemachten Funde, Skelette, Werkzeuge, Töpfereien, Schmuck, mit Fundlage und Stratigraphie, als Schlüssel zum Verständnis der vorgeschichtlichen Völker: z. B. in *Aztec* (New Mexico), Pueblo Bonito im *Chaco Cañon*, in *Mesa Verde;* da sieht man beispielsweise Dioramen der Korbflechter-Kultur und des Lebens in den Felsenwohnungen der „cliff dwellers" vor 700 Jahren. Am Abend pflegen Fachleute bei Lagerfeuern am Cañonrand oder im Museum über die Indianer dieser Ruinen zu erzählen.

Ein großer Sprung führt uns nun nach *Zentralamerika*, nach *Guatemala City*. Das ansehnliche *Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, eine Carnegie-Institution, in ausgezeichneter Aufstellung, bietet hauptsächlich Funde der Mayakultur, aus Nebaj, Kaminalyuyu, Piedras Negras, Villanueva, Reconocida u. a., mit monumentalen Steinköpfen und -stelen, Schlangensteinen, wundervollen Jaden und Obsidian, bemalten Keramiken, Fresken von Uaxactun u.a.m. An Zeittafeln orientiert man sich über die lokalen komplizierten Stilfolgen. In einer weiteren Halle kommt durch prächtige Photographien und Originalstücke auch die Kultur der lebenden Indianer zum Ausdruck.

In *Zaculeu* — in den Altos von Guatemala — orientiert ein kleines Ruinenmuseum über die Fundumstände der großen, renovierten Tempelanlage der klassischen Maya-Epoche.

In *Mexico City* hinterläßt das *Museo Nacional de Arqueología y Antropología* in der *„Casa de Moneda"*, einen einheitlichen, bleibenden Eindruck von der Kultur der Mexikaner und der Maya. Dieses Museum ist ausgezeichnet modern aufgestellt, mit beleuchteten, locker angeordneten Vitrinen. Es enthält weltberühmte Stücke, wie den „Kalender der Azteken" oder „Sonnenstein", die technisch vollendeten

herrlichen Köpfe vom „hombre muerto" und „caballero aguila", eine ausdrucksvolle Tonmaske von Palenque, den „chac-mol" von Chichénitzá, den „Tula-Riesen", Kolossalstatue der Tolteken aus dem 8. Jahrh., Statue der Göttin Coatlicue, Tzontemoc (Sonnenuntergang) aus Kalkstein, Xochipilli (Blumengott) mit gekreuzten Beinen sitzend, den großen Reliefstein von Tizac, die Wassergöttin Chalchiutlicue und eine mit Symbolen überladene Riesenstatue aus Porphyritbasalt; an kleineren, aber nicht weniger vollendeten Kunstwerken sind Kristall-, Obsidian- und Tonfiguren, Steinmasken, bemalte Keramiken und Schmuckstücke zu bewundern. Eine Sonderausstellung von Kopien der neuentdeckten Fresken von Bonampak (Südmexiko) war besonders aktuell und interessant.

Jeder der berühmten Ruinenstätten von Mexiko ist ein kleines Orientierungsmuseum mit Fundstücken und chronologischen Tafeln beigesellt, z. B. das *Regionalmuseum von Teotihuacan*, je ein kleines in *Tenayuca* und *Cholula*, eines in *Cuicuilco*, um die Geschichte der halb von Lava überdeckten Pyramide zu zeigen.

Von besonderer Anziehungskraft und Interesse ist das *State Museum* von *Oaxaca* in Südmexiko, das einen großen Teil der berühmten archäologischen Funde vom Monte Alban birgt, vor allem die aus dem zapotekischen Grab Nr. 7 (5. Epoche) zutage gekommenen Goldschmuckstücke (Brust-, Ohr-, Fingerschmuck und Krone), die Goldmaske von Xipe, Silber-, Türkis-, Jade-, Obsidian-, Kristall- und Bernstein-Geschmeide, Alabasterschalen, Graburnen, Beilklingen mit Hieroglyphen u. a.

In *Südamerika* führte mich die Reise zuerst nach Peru, dann über Bolivien ins Amazonasgebiet, Belém do Pará, um in Rio de Janeiro zu enden.

Lima faßt in seinem großen und reichhaltigen *Museo Arqueológico* die Schätze der peruanischen Kulturen zusammen, eine Anhäufung von Töpfereien der verschiedenen Sonderstile, nebst Geräten, Schmuck und anderen Materialien, mit Stiltabellen und Zeittafeln. Von speziellem Interesse sind Riesen-Steinköpfe, -Stelen und -Reliefs von Chavín, Katzendämonen in allen Variationen, der 5,41 m hohe „lanzón", die ja nach der Radiocarbonmethode auf 500 v. Chr. datiert werden konnten. Aus der über 2000 Jahre alten Nekropole von Paracas bekommt man einen geschlossenen Eindruck der schönen Gewebe, des Silberschmuckes, von Federmosaiken und Federszeptern, seltenen Zeremonialgeräten mit figürlichem Dekor etc.

Um die Ruinenstätte von Chavín selbst zu sehen, hatte ich die Cordilleren in Nordperu zu überqueren; dabei berührte ich das Städtchen *Huaras*, das ein von Padre Soriano Infante geführtes kleines archäologisches Museum mit vielen der Steinmonumente und Keramiken von Chavín enthält.

An der Nordküste von Peru, etwa 20 km nördlich von *Trujillo*, ist das *Museo Chiclin*, die weltberühmte Privatsammlung von Sir Rafael Larco Hoyle: Das enorme Studienmaterial, vorab Töpfe, steht dicht gedrängt auf den vielen bis zur Decke reichenden Gestellen; wertvollste Federmosaiken, Silber-, Gold- und Edelsteinschmuck (Goldkrone) liegen in Spezialvitrinen und Schatullen.

In *Cuzco* gibt es je ein archäologisches und ein koloniales Museum. In *La Paz*, Boliviens Hauptstadt, sind zwei öffentliche Museen: Das *Openair Museum*, in dem die monumentalen Steinskulpturen von Tiahuanaco auf einem freien, von einer Mauer umfaßten Platz stehen, und das *Museo Nacional Tiahuanacu*, gegr. 1917, mit den mehr kleinformatigen Fundstücken der Tiahuanaco-Kultur, besonders jener

seltenen, stilisierten figürlichen Keramiken, nebst andern Sammlungen prä- und postspanischer Kultur.

In La Paz war es mir aber auch vergönnt, die in ihrer Vollständigkeit einzigartige Privatsammlung von Colonel Diez de Medina besichtigen zu dürfen. Mit einer rührenden Liebe zu den Dingen zeigte und erklärte mir der Besitzer die Geräte, Keramiken, Steinköpfe, Bronzen, Edelmetallfiguren und -schmuckstücke der wichtigen Hochkulturepoche seiner Heimat.

Die Zeit in Manaos war zu kurz bemessen, um das dortige Museum zu besuchen. Erst in *Belém do Pará* konnte ich mich wieder dem Museumsstudium widmen. Hier ist das einst weltberühmte, dann lange vernachlässigte und heute wieder neu aufgestellte, von einem Schweizer gegründete *Museu Emilio Goeldi*, eine Stätte ausgezeichneter wissenschaftlicher Leistungen, verbunden mit den Namen Snethlage, Koch-Grünberg, Nimuendajú u. a. Die Tier- und Pflanzenwelt des Amazonasgebietes soll hier in ihrer Lebendigkeit in einem großen Park gepflegt werden; in den Vitrinen des Museums sind die reichen Sammlungen der Amazonasforscher, sowie die prähistorischen Keramiken von der Insel Marajó, von Santarem, Maracá u. a., insbesondere prachtvolle anthropomorphe Tonurnen mit Reliefs, ausgestellt.

Den Abschluß bildete das in einem bezaubernden tropischen Park gelegene *Museu Quinto de Bõa Vista* von *Rio de Janeiro*. Der Schwerpunkt der Sammlungen liegt da naturgemäß bei den südamerikanischen, speziell den brasilianischen Indianern. Die Ausstellungsweise ist sauber, überaus großzügig und übersichtlich.

Wir sind am Schluß.

So sind mir die amerikanischen Museen erschienen, als rasche, subjektive, aber starke Eindrücke einer großen Reise.

LEITER UND MITARBEITER AMERIKANISCHER MUSEEN

New York (N.Y): *BROOKLYN MUSEUM:* Charles Nagel (Direktor), Herbert J. Spinden (Curator f. Ethnol.), John D. Cooney (Cur. f. Ägyptol.).

AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY: Albert E. Parr (Dir.), Wayne M. Faunce (Vice-Dir.), Junius Bird (Archäol.), Harry L. Shapiro (Ethnol.), Katharine Beneker (spez. Ausstellungen).

MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN, HEYE FOUNDATION: George G. Heye (Dir.), Hugo Kohlmann (Sekr.).

METROPOLITAN MUSEUM OF ART: Francis Henry Taylor (Dir.), Ambrose Lansing (Ägypt. Kunst), Alan Priest (Ostasiat. Kunst).

Boston (Mass.): *MUSEUM OF FINE ARTS:* George Harold Edgell (Dir.), Kojiro Tomita (Ostasiat. Kunst), Dows Dunham (Ägypt. Kunst).

Cambridge (Mass.): *PEABODY MUSEUM OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOLOGY, HARVARD UNIVERSITY:* J. O. Brew (Dir.).

Andover (Mass.): *ROBERT S. PEABODY FOUNDATION FOR ARCHAEOLOGY, PHILLIPS ACADEMY:* Douglas S. Byers (Dir.).

Buffalo (N.Y.): *BUFFALO MUSEUM OF SCIENCE:* Carlos E. Cummings (Dir.), Ellsworth Jaeger (Cur.).

Chicago (Ill.): *CHICAGO NATURAL HISTORY MUSEUM:* Clifford C. Gregg (Dir.), Paul S. Martin (Cur.), A. L. Kroeber (Amer. Archäol.).

ART INSTITUTE OF CHICAGO: Charles Fabens Kelley (Assist. Dir. u. Cur f. oriental. Kunst), Margaret O. Gentles Oriental. Kunst).

Springfield (Ill.): *ILLINOIS STATE MUSEUM:* Thorne Deuel (Dir.).

Washington (D.C.) *NATIONAL GALLERY OF ART:* David E. Finley (Dir.), John Walker (Cur.).

UNITED STATES NATIONAL MUSEUM: A. Remington Kellog (Dir.).

SMITHSONIAN INSTITUTION: John C. Ewers (Cur. f. Ethnol.).

FREER GALLERY OF ART: A. G. Wenley (Dir.).

Philadelphia (Penn.): *UNIVERSITY MUSEUM, UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA:* Froelich G. Rainey (Dir.), Leon Legrain (Babylon), J. Alden Mason (Amer.), Hch. A. Wieschhoff (Afr.), W. Norman Brown (Orient), Daniel Sutherland Davidson (Ozean.).

PHILADELPHIA MUSEUM OF ART: Fiske Kimball (Dir.), W. Norman Brown (Indische Kunst), Jean Lee (Chines. Kunst).

Norwich, Mohegan Hill Place (Conn.): *MOHEGAN MUSEUM:* Gladys Tantaquidgeon (Dir.).

Bloomfield Hills (Mich.): *CRANBROOK INSTITUTE OF SCIENCE:* Robert T. Hatt (Dir.).

Browning (Mont.): *MUSEUM OF THE PLAINS INDIAN:* Claude Schaeffer (Dir.).

Anadarko (Okla.): *SOUTHERN PLAINS INDIANS MUSEUM:* Royal B. Hassrick (Cur.).

New Orleans (La.): *MUSEUM OF THE MIDDLE AMERICAS:* Robert Wauchope (Dir.).

Santa Fé (N.Mex.): *MUSEUM OF NEW MEXICO:* Boaz Long (Dir.), Kenneth M. Chapman (Ind. Kunst), Stanley A. Stubbs (Anthropol.), Marjorie F. Lambert (Archäol.), Bertha P. Dutton (Ethnol.), Bruce Inverarity (Dir. d. Folk Art Museums).

Denver (Colo.): *DENVER ART MUSEUM / Department of Primitive and Indigenous Arts:* F. H. Douglas (Cur.).

Colorado Springs (Colo.): *THE TAYLOR MUSEUM:* Mitchell A. Wilder (Dir.).

Mesa Verde: PARK MUSEUM: Newton B. Drury (Dir).

Flagstaff (Ariz.): *MUSEUM OF NORTHERN ARIZONA:* Harold S. Colton (Dir.).

Tuscon (Ariz.): *ARIZONA STATE MUSEUM:* Emil W. Haury (Dir.)

Berkeley (Cal.): *MUSEUM OF ANTHROPOLOGY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA:* Edward W. Gifford (Dir.).

Mexico City: *MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA:* Daniel F. Rubin de la Borbolla (Dir.).

Cuicuilco: *MUSEO:* Ed. Naguerra (Dir.).

Oaxaca: *MUSEO REGIONAL DE OAXACA:* Feliz Martinez Dols (Dir.).

Lima: *MUSEO ARQUEOLOGICO:* Rebeca Carrión Cachot (Dir.).

Chiclin: *MUSEO CHICLIN:* Rafael Larco Hoyle (Dir.).

Huaras: *MUSEO ARQUEOLOGICO:* Padre Soriano Infante (Dir.).

Cuzco: *MUSEO DE LA UNIVERSIDAD:* Luis A. Pardo (Cur.).

La Paz: *MUSEO TIAHUANACU:* Luiz Hertzog (Dir., 1950 gestorben).

Belém do Pará: *MUSEO EMILIO GOELDI:* Armando Bordalho da Silva (Dir.) P. P. Hilbert (Cur.).

Rio de Janeiro: *MUSEO QUINTO DE BOA VISTA:* Heloisa Torres (Dir.).

Henri Lehmann, Paris

MEXIKANISCHE KUNST IN PARIS

Von Mai bis Juli 1952 beherbergte das Musée d'Art Moderne in Paris eine Ausstellung mexikanischer Kunst unter dem Titel: *L' Art Mexicain du Précolombien à nos jours*. Diese Ausstellung war das große Ereignis, man kann fast sagen, die Sensation der diesjährigen Sommersaison. Die Ausstellung wurde organisiert von *Fernando Gamboa,* Kustos der Abteilung für moderne Malerei am Palais des Beaux-Arts von Mexico. Sie umfaßte vier große Abteilungen, nämlich je eine für die präkolumbische Kunst, die Kunst der Kolonialzeit, die Volkskunst und die moderne Kunst. Schon die Wahl dieser Namen, wie auch die Vorreden des Katalogs zeigen, daß die Organisatoren der Ausstellung in der Volkskunst wie auch in der modernen Kunst ein Weiterleben der alten Hochkulturen von Mexiko sehen. Der Eingang zu der Ausstellung zeigte gleichwie in einem Symbol die Zusammenstellung einer Steinskulptur einer aztekischen Federschlange mit einem großen Bilde des Malers Tamayo, den man wohl als den modernsten der mexikanischen Künstler ansehen kann. Auch die Art, wie in einem anderen Raum die Kopien von Villagra nach den Maya-Malereien aus Bonampak gegenüber großen Photographien modernster Fresken dargeboten wurden, legt solche Absichten nahe. Der sensationelle Erfolg der Ausstellung zeigte sich in der Zahl der Besucher, die knapp in zwei Monaten die 100 000 erreichten.

Für den Ethnologen waren natürlich die Säle, die der altmexikanischen Kunst gewidmet waren, am anziehendsten, aber auch das große Publikum schien ebenfalls am stärksten von den alten Kulturen gefesselt zu sein. Ein Anzeichen dafür ist, daß der Teil des zweiteiligen Katalogs, der ihnen gewidmet war, schon nach 10 Tagen neu aufgelegt werden konnte. Im übrigen waren beide Teile eine Woche vor Ende der Ausstellung vergriffen. Eine besondere Anziehungskraft für die Ausstellung bedeutete es, daß die allerletzten Funde von mexikanischen Ausgrabungen gezeigt wurden, Werke, die ihre Heimat niemals verlassen hatten und die häufig selbst in Photographien nur schwer zugänglich waren.

Ein nur kurzer Überblick hält sich am besten an den zeitlichen Ablauf der verschiedenen Kulturen, soweit dies auf diesem noch stark umstrittenen Gebiete möglich und tunlich ist. Wir beginnen daher mit den sogenannten archaischen Stilen, zu denen man jetzt auch Tlatilco zählt, ein Stil, in dem der olmekische Einfluß sich sehr stark geltend macht. Eine vorzüglich zusammengestellte Vitrine mit den kleinen Statuetten dieser Gegend neben anderen archaischen (Kat. No. 1—76) zeigt die große und abwechslungsreiche Feinheit dieser Kultur, die einen hervorragenden Platz unter allen präkolumbischen Kulturen einnimmt. Doch wurde ein olmekischer Stil in den ältesten Schichten fast aller mexikanischen Kulturen nachgewiesen, für die Beispiele nicht nur vom Golf von Mexiko, seinem Zentrum, sondern auch vom Hochland und von Monte Alban gezeigt wurden. Man wird daher zu der Annahme gedrängt, daß es in relativ früher Zeit ein weit ausgedehntes Volk

von hoher Kultur gegeben hat, das sich in bedeutenden Kunstwerken verewigte, bevor die ihm folgenden einzelnen Völker ihre eigenen Stile entwickelten. Daß dieser alten olmekischen Kultur eine lange Entwicklung vorausgegangen sein muß, zeigt eine Betrachtung des sogenannten Ringkämpfers (Kat. No. 113). Dieses Werk darf man als eine der großartigsten Steinskulpturen bezeichnen, die die Kunst überhaupt je hervorgebracht hat.

Die Kulturen des Nordwestens, die man früher mit dem Namen Tarasker bezeichnete, waren reich vertreten. Leider können wir sie noch nicht genauer zeitlich einordnen. Ihre besondere Kennzeichen sind jedenfalls ein relativ realistischer und dabei gleichzeitig in den Einzelheiten vereinfachter Stil. Die Mittelpunkte dieser Kunst sind Colima und Nayarit. In letzter Zeit schließt man ihr auch Chupicuaro an. Doch zeigen die Figuren und Gefäße dieser Gegend starke Verschiedenheiten von den obengenannten; sie zeichnen sich durch ihre reiche Bemalung aus.

Eine Rückkehr zu der Küste des Golfes von Mexiko bringt uns zu den Kulturen der Totonaken und Huaxteken. In der Ausstellung befand sich eine schöne Serie der berühmten Joche und Palmas, wie auch typische Töpfereien. Die schönste bekannte Plastik der Huaxteken ist der Jüngling von Tamuin, der seit kurzem im Besitze des Museums von Mexico ist (Kat. No. 367). Die eine Hälfte des Kriegers ist tätowiert, auf dem Rücken trägt er ein Kind, durch das die junge Sonne symbolisiert werden soll.

Das Hochland Mexikos war, abgesehen von den schon erwähnten Proben archaischen Stils, durch die verschiedenen Stile von Teotihuacan und der Kulturen der Tolteken und Azteken vertreten. Eines der großen Verdienste der Organisation der Ausstellung war es, den toltekischen Stil scharf von den übrigen abzugrenzen. Dies wurde vor allem ermöglicht durch die Ergebnisse der Ausgrabungen der letzten Jahre in Tula.

Die Azteken waren mit den berühmtesten Meisterwerken vertreten, die alle Mexikanisten zum mindesten in Abbildungen kennen. Aus der Fülle seien erwähnt zwei Statuen der Coatlicue, der Göttin des Todes und der Erde (Kat. No. 587, 588), das Steinbild des Xochipilli, das aus Tlamanalco stammt (Kat. No. 599), der berühmte Ehecatl aus Calixtlahuaca des Museums von Toluca (Kat. No. 597), verschiedene Federschlangen, der Kopf des Caballero-aguila (Kat. No. 582). Ein aus Holz geschnitztes Teponaztli, auch Schlitztrommel genannt, zeigt die Form eines Jaguar (Kat. No. 637). Die beiden Panhuehuetl, zylindrische Kriegstrommeln (Kat. No. 635, 636), ebenfalls aus Holz und mit besonders fein ausgeführten Reliefschnitzereien seien noch besonders angeführt, weil derartige Stücke aus Holz infolge des Klimas sich nur selten bis auf unsere Tage erhalten haben. Es ist ganz unmöglich, in einer kurzen Übersicht auch nur alle Meisterwerke zu nennen, die hier zum ersten Male außerhalb von Mexiko gezeigt wurden. Erwähnt werden sollen nur noch aus nicht mexikanischen Sammlungen der Bergkristall-Kopf des Musée de l'Homme und die Gebärgöttin aus Serpentin der Sammlung Bliss (Kat. No. 620 et 624).

Von der Kultur der Maya, deren Gebiet ja nur zum Teil innerhalb der politischen Grenzen Mexikos liegt, sahen wir eine Reihe von Tonstatuetten aus Jaïna, Stuckskulpturen aus Palenque und einige Großplastiken aus Uxmal, Jonuta und

Tonina. Hierher gehört auch der toltekische Chac Mool aus Chichen Itza (Kat. No. 383), der vielleicht wegen seines Gewichtes von über drei Tonnen eine besondere Erwähnung verdient. Bisher hatte es das große Gewicht dieser Statuen verhindert, daß Originale außerhalb der Fundorte zu sehen waren.

Wir haben die Erörterung der zapotekischen Kunstwerke für den Schluß dieser Aufzählung aufgespart, weil sie am reichhaltigsten vertreten war und auch, weil die systematischen Ausgrabungen der letzten 20 Jahre in Monte Alban eine große Menge neuen Materials zu Tage brachten. Stilistisch müssen wir fünf verschiedene Epochen in Monte Alban unterscheiden, von denen die ersten beiden den eigentlichen Zapoteken vorangingen, während die allerletzte dem Kreis der Mixteken, die im nahen Mitla ihren Hauptsitz hatten, angehört. Der zweiten Epoche gehört der berühmte „Schreiber von Cuilapan" an, so genannt, weil er in seiner Haltung altägyptischen Schreiberstatuen ähnelt (Kat. No. 297). Auch der prachtvolle Brustschmuck aus Jade, der erst in den letzten Jahren gefunden wurde und den Kopf des Fledermausgottes darstellt, gehört zur zweiten Epoche (Kat. No. 312). Dieses Meisterwerk ist aus über 25 Stücken zusammengesetzt und stellte einen der Höhepunkte der überreichen Ausstellung dar. Ein Hauptmerkmal des zapotekischen Stiles sind die reich verzierten Graburnen, von denen viele vorzügliche Beispiele gezeigt wurden. Der letzten, mixtekischen Epoche schreibt man die unzähligen Schmuckstücke aus Gold, Bergkristall, Obsidian, Jaguarknochen, Perlen und Türkisen zu, die zu einem großen Teil in dem berühmten Grab Nr. 7 in Monte Alban gefunden wurden. Die Organisatoren hatten diese Gruppe in den Mittelpunkt der Ausstellung gerückt und ihr dadurch besondere Bedeutung verliehen. Zeitlich kann man diese Funde wohl kurz vor die Conquista einordnen. Sie bilden den Höhepunkt mexikanischer Kleinkunst und entstanden erst, nachdem die Technik der Goldindustrie aus Panama oder Kolumbien nach dem Norden eindrang. Es ist dieselbe Zeit, in der die Bilderschriften, die einen Einblick in das symbolische Weltbild der Mexikaner geben können, angefertigt wurden. In der Ausstellung sahen wir den Codex Borbonicus als einziges Original neben zahlreichen Faksimile-Kopien. So war auch diese Seite des präkolumbischen mexikanischen Lebens aufs beste dargestellt.

Die Conquista hat die alten Hochkulturen zerstört, dennoch hat sie die Fortdauer der alten Traditionen nicht vollkommen verhindern können. Dieses Überleben zeigt sich am deutlichsten in der Volkskunst, die in den letzten Jahren von einer nationalstolzen Regierung stark gepflegt und angeregt wurde. Die Ausstellung gab einen guten Überblick über die verschiedenen lokalen keramischen Industrien, deren reiche Dekoration noch manchmal an die Formen und die Technik der alten erinnern. Jedoch zeugen die vielfachen Glasuren, die dem präkolumbischen Amerika noch unbekannt waren, von äußeren Einflüssen. Zu den feinsten Arbeiten gehören die Kandelaber von Matamorros; sie stellen Bäume dar, auf denen menschliche Figuren neben Tiergestalten und Früchten angebracht sind.

Eine reiche Phantasie entfaltet der Mexikaner in den zahlreichen Spielzeugen, die zur Zeit des Feiertags „Allerheiligen" auf den Markt kommen. Selbst hier steht der Tod im Mittelpunkt. Begräbnisszenen, Totentänze, Liebespaare von Skeletten sind beliebte Themen. In den Konditoreien werden Totenschädel aus Zucker her-

gestellt, auf die oft der Name des Verstorbenen, dessen Andenken man ehren will, aufgespritzt ist und die dann zum Allerheiligentag am 1. November verzehrt werden. Die Ausstellung gab einen guten Einblick in diese für uns merkwürdigen Sitten, in denen sicher uralte Gebräuche weiterleben.

In anderer Weise typisch für den Volksgeist der Indianer ist eine plastische Darstellung des Judas, der als überlebensgroße Figur aus Papiermaché hergestellt wird. Die Puppe, wenn man sie so nennen darf, ist mit Zündern versehen und wird am Ostersonnabend abgebrannt. Dieses Feuerwerk gibt Anlaß zu einem wirklichen Volksfest. Wir sehen hier, wie christliche Themen entsprechend dem Lokalgeist weiterentwickelt werden.

Der indianische Einfluß ist bedeutend geringer in der Kolonialkunst, die ihren Stempel ganz dem Mutterlande Spanien verdankt. Es ist aber zu bemerken, einen wie fruchtbaren Boden das spanische Barock mit seinen Übersteigerungen in der neuen Welt fand. In Einzelheiten kann man häufig die Hand und Eigenart eines einheimischen Künstlers spüren. Am bedeutendsten war diese Kunst in der Ausstellung vertreten durch das große Altarwerk des Klosters Tepozotlan mit seinen überreichen, vergoldeten Schnitzereien und Plastiken; diese Arbeit stammt aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Räumlich war über die Hälfte der Ausstellung der modernen Kunst Mexikos gewidmet. Dabei mußte man bedauern, daß durch das begreifliche Fehlen der großen Freskenzyklen nur ein unvollkommener Eindruck der Malerei zu gewinnen war, denn die recht zahlreichen, großen Photographien konnten kaum einen vollwertigen Ersatz bieten. Auch so aber bestätigte sich die Erkenntnis, daß die mexikanische Malerei sicher eine der eigenwilligsten ganz Amerikas ist. Der Einfluß präkolumbischer Kunst in ihr scheint mir recht äußerlich und selbst dann nur thematisch zu sein. Manche glauben, eine gewisse Brutalität und Grausamkeit auf ein Überleben altmexikanischer Traditionen zurückführen zu können. Ich selbst sehe jedenfalls keinen wesentlichen Einfluß der alten Kulturen.

Auf alle Fälle hat diese Ausstellung zum ersten Male ein großes europäisches Publikum vor Probleme gestellt, die bisher den weniger zahlreichen Besuchern der Völkerkunde-Museen vorbehalten waren. Es ist zu hoffen, daß das Bekanntwerden der mexikanischen Kunst ihr in absehbarer Zeit im europäischen Bewußtsein eine ähnliche Stellung verschafft, die die ostasiatische Kunst schon seit langem besitzt. Daß die mexikanische Kunst eine solche Einschätzung verdient, sollte diese Ausstellung zur Genüge bewiesen haben.

MUSEUMSÜBERSICHT

In der Zeit von November 1951 bis Mai 1952 wurde an insgesamt 71 Museen des In- und Auslandes eine Umfrage gerichtet, in der nachstehende Angaben erbeten wurden:

1. Genaue Postanschrift.
2. Wissenschaftlicher Mitarbeiterstab (Anzahl und Namen).
3. Zugänglichkeit der Bestände.
4. Besondere Veranstaltungen des Instituts.
5. Kataloge und sonstige Publikationen.
6. Expeditionen des Instituts bzw. Expeditionen, an denen Mitarbeiter des Instituts teilgenommen haben.

Im folgenden werden die eingegangenen Angaben veröffentlicht, wobei wir für das bewiesene Vertrauen und die Mitarbeit herzlichen Dank sagen.

Die Redaktion dieser Zeitschrift betrachtet es als ihre besondere Aufgabe, neben den rein wissenschaftlichen Abhandlungen auch die Arbeit der ethnographischen Museen entsprechend ihrer Bedeutung für unser Fach gebührend herauszustellen.

Wir hoffen daher in Zukunft auf ein noch stärkeres Echo, um die hier gebotene, leider nur lückenhafte Übersicht ausbauen zu können.

Wir nehmen an, daß es im wohlverstandenen eigenen Interesse unserer Fachmuseen liegt, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen. Mitteilungen einschlägiger Art sind auch ohne Aufforderung unsererseits jederzeit willkommen.

Stand vom 30. 6. 1952

Ausländische Museen.

ABERDEEN

1. *Anthropological Museum,*
   The University of Aberdeen.
2. Honorary Curator: Professor R. D. Lockhart.
3. The specimens are in glass cases, but there is always a technician in charge and arrangements may be made for research workers to examine these specimens.
4. There are no regular courses or lectures in cultural anthropology at present.
5. There is a catalogue of the Museum.
6. Certain members of the teaching staff of the University and students have recently been engaged in an expedition to Cyrenaica. The University sometimes assists financially expeditions to other countries, and funds which belong to the Anthropological Museum are sometimes spent by the University in maintaining travellers abroad for a period of one or two years.

AMSTERDAM

1. *Koninklijk Instituut voor de Tropen,* Afdeling Culturele en Physische Anthropologie, Linnaeusstraat 2 A, Amsterdam-O.

De Afdeling Culturele en Physische Anthropologie van het Koninklijk Instituut voor de Tropen staat onder leiding van Professor Mr. C. Tj. *Bertling*. Hij wordt terzijde gestaan door:

Prof. Dr. R. A. M. *Bergman* (anthropoloog),
Mevrouw dr. A. J. *van Bork-Feltkamp* (honorair prosector),

Prof. Dr. G. H. *van der Kolff* (medewerker voor ethnografische documentatie),

Prof. D. W. Ph. *Coolhaas* (historicus),

Prof. Dr. C. C. *Berg* (Bahasa Indonesia),

Mejuffrouw J. L. G. *Felhoen Kraal* (medewerkster voor de Antillen en Suriname),

Mr. J. *Kunst* (algemeen conservator en ethno-musicoloog),

Drs. R. L. *Mellema* (taalkundig medewerker),

de conservatoren Drs. P. W. *van Milaan* (sociaal-geograaf) en Drs. J. H. *Jager Gerlings* (sociaal-geograaf),

de adjunct-conservatoren Mevrouw J. *Pape van Steenacker* en de heer *L. Langewis*,

de musicoloog Bernard *Ijzerdraat* (tevens leider van een Javaans orkest).

De afdeling houdt zich bezig met zuiver wetenschappelijk onderzoek, sociaal, ethno-juridisch en cultureel, van Indonesië en andere tropische gebieden, de vergelijking van culturele vormen en met de bevordering van kennis van de waarde dezer culturen, zulks zowel in de studentenwereld, als daarbuiten. Vier leden van de staf bezetten een leerstoel aan de Universiteit van Amsterdam, t. w. prof. Bertling (sociale anthropologie) en mr. Kunst (docent ethno-musicologie).

De afdeling heeft verder het beheer over een ethnografisch museum (geopend op werkdagen van 10—5 ('s winters 4) uur; 's Zondags van 12—5 (4) en een handboekerij, organiseert tentoonstellingen en voordrachten, zowel in het Instituut zelf, als daarbuiten, en laat op ongeregelde tijden publicaties het licht zien. Voorts trachten de stafleden op talrijke studie reizen en lezingtournées in en buiten Europa belangstelling te wekken voor en kennis omtrent de gebieden die door de afdeling worden bestreken.

BASEL

1. *Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde*, Augustinerstraße 2, Basel.
2. Wissenschaftliche Mitarbeiter:
   Prof. Dr. A. *Bühler*, Konservator,
   Frau Dr. K. *Bühler-Oppenheim*,
   Dr. R. *Bay*,
   Dr. H. *Dietschy*,
   Dr. P. *Hinderling*, Assistent,
   Dr. R. *Wildhaber* (Volkskunde),
   Dr. P. *Wirz*.

   1950 nach Bern gewählt:
   Prof. Dr. H. G. *Bandi*.

   Verstorben: Dr. E. *Paravicini* (1945),
   Prof. Dr. F. *Speiser* (1949).
3.—5. Der gegenwärtigen Raumnot wird durch den Neubau eines bisherigen Depotgebäudes in nächster Zeit wesentlich abgeholfen werden, so daß der Bestand an ethnographischen und volkskundlichen Objekten, der jetzt teilweise nur sehr schwer zugänglich ist, grundsätzlich zur wissenschaftlichen Bearbeitung verfügbar sein wird.

   Ein nach geographischen Gebieten und nach Nummern geordneter Zettelkatalog und ein nach Sachgebieten geführter Schlagwortkatalog vermitteln eine Beschreibung und einen Überblick über die Objekte. Der Schlagwort - Sachkatalog dient vor allem der wissenschaftlichen und musealen Auswertung. Ein ähnlicher Schlagwortkatalog erleichtert die Benützung der alphabetisch geführten Bibliothek. In besonderen Bücherkatalogen werden alle Objekte als Nummern eingetragen und alle notwendigen Angaben über die erhaltenen Sammlungen notiert.

   Die einzige regelmäßige Publikation ist der jährlich erscheinende Bericht („Jahresbericht"), in dem sämtliche Neuerwerbungen aufgeführt werden.

   Mit dem Neubau an Stelle des Depots erfolgt eine Neuaufstellung der Sammlung, wobei die Volkskunde-Abteilung ihr eigenes Gebäude erhalten und die ständige ethnographische Schausammlung auf die wichtigsten Objekte reduziert werden soll. Dafür wird in den dadurch frei werdenden Räumen der bisherige Depotbestand als ethnographische Studiensammlung ausgebaut, und es werden Räume für Wechselausstellungen reserviert. Auf solche Wechselausstellungen wird fortan besonderes Gewicht gelegt werden.
6. Herr Dr. Wirz reiste in den Jahren 1947 bis 1949 in Ostasien und Neuguinea und brachte Sammlungen für das Museum mit. Ferner sind zu erwähnen die Teilnahme des früheren Kustoden Dr. H. G. Bandi an der Dänischen Grönlandexpedition im Jahre 1948, die Expedition des Konservators, Hrn. Prof. Bühler nach Sumba, die ca. 7 000 ethnographische Objekte einbrachte, im Jahre 1949, und eine Reise des jetzigen Assistenten Dr. P. Hinderling nach der Goldküste und dem brit. Togomandat im Jahre 1950. Der Konservator wird in den nächsten Wochen eine kurze Reise nach Ägypten unternehmen.

BERKELEY, Calif.

1. *Museum of Anthropology*, University of California, Berkeley, Calif.

2. A. L. *Kroeber*, Director, Emeritus; Prof. of Anthropology, Emeritus;

   E. W. *Gifford*, Director, Prof. of Anthropology;

   Theodore D. *McCown*, Curator, Associate Prof. of Anthropology, and Lecturer in Criminology, Department of Political Science;

   H. L. F. *Lutz*, Associate Curator of Near Eastern Archaeology, Prof. of Egyptology and Assyriology;

   H. R. W. *Smith*, Associate Curator of Classical Archaeology, Prof. of Latin and Classical Archaeology;

   Winfield S. *Wellington*, Associate Curator of Art, Prof. of Design, Director of the Art Gallery;

   Anna H. *Gayton* (Mrs. L. Spier), Associate Curator of Textiles, Associate Prof. of Decorative Art;

   Robert F. *Heizer*, Associate Curator of North American Archaeology, Associate Prof. of Anthropology, Director of the University of California Archaeological Survey;

   John H. *Rowe*, Assistant Curator of South American Archaeology, Assistant Prof. of Anthropology;

   Darrell A. *Amyx*, Assistant Curator of Ancient Mediterranean Art, Assistant Prof. of Art.

3. The exhibitions are accessible to the general public at all times and serve to acquaint people with some of the Museum's collections which it is impossible to show in the limited space in the two exhibition rooms in the Anthropology Museum. These rooms can be opened to the public only briefly each year.

   The study collections continue to be extensively used by faculty and graduate students and constitute a vast reservoir of materials for scientific research.

   During the year ending June 30, 1951 the regions represented in the exhibits were ancient Egypt, Greece, Mexico, Central America, Italy, California, and Peru, and modern Negro Africa and Malaysia.

4. During 1950 Summer Sessions a special exhibit of Oceanian art objects was installed for the use of Prof. P. S. Wingert's class (Art. 142).

   The „Specimen of the Week" exhibit series was continued by Director Gifford in the lobby of the University Library. Associate Curator Wellington, Director of the University's Art Gallery, installed in the gallery an excellent show of „The Art of the California Indians." The specimens were drawn from the Museum's unsurpassed Californian collection. The exhibition opened on December 28th and lasted, except for a short intermission, until April 15th. Sixty-three hundred and sixty persons visited the Art Gallery during this period.

   For the annual meeting of the American Anthropological Association, held in December, 1950, on the Berkeley campus, Assistant Curator Rowe installed in the University Library vestibule a display of books and specimens from the Museum entitled „Fifty Years of Anthropology at the University of California."

   In the Anthropology Building, Associate Curator Heizer installed cases illustrating certain phases of Californian archaeology.

   Up to June 30th two exhibitions, both comprising gifts of Mrs. Phoebe A. Hearst, have been installed with the aid of the Museum staff: Associate Curator Gayton prepared a very attractive exhibit of Guatemalan textiles and Director Gifford arranged an exhibition of Swedish ethnographical specimens, which attracted much attention. The first exhibition ran from December 10th to March 6th, the second from March 16th to June 25th; both were especially useful to students in Anthropology and Decorative Art. Two displays a year are planned.

5. During the year ten scientific papers, aggregating 502 pages, studies by the anthropological staff and collaborators of the Museum and Department in Berkeley, were issued the University of California Press:

American Archaeology and Ethnology

S. F. *Cook*, The Fossilization of Human Bone: Calcium, Phosphate, and Carbonate, 1951. Vol. 40, No. 6.

Walter R. *Goldschmidt*, Nomlaki Ethnography. 1951. Vol. 42, No. 4.

Anthropological Records

J. A. *Bennyhoff, Californian* Fish Spears and Harpoons. 1950. Vol. 9, No. 4.

Marion *Pearsall*, Klamath Childhood and Education. 1950. Vol. 9, No. 5.

Carolyn M. *Osborne*, Shaped Breechcloths from Peru. 1950. Vol. 13, No. 2.

E. W. *Gifford*, Excavations in Fiji. 1951. Vol. 13, No. 3.

Reports of the University of California Archaeological Survey

Report No. 8, L. L. *Sample*, Trade and Trails in Aboriginal California. 1950.

Report No. 9, *Papers in California Archaeology:* 6—9. R. F. *Heizer*, „Observations on Historic Sites and Archaeology in California", R. F. *Heizer*, „Archaeology of CCo—137, the ‚Concord Man' Site"; D. W. *Lathrap*, „A Distinctive Petroglyph from the Carrizo Plains, San Luis Obispo County"; C. W. *Meighan*, „Excavations in Sixteenth-Century Shellmounds at Drake's Bay, Marin County." 1950.

Report No. 10. *The Archaeology of Two Kern County Sites.* F. A. *Riddell*, „The Archaeology of Site Ker—74"; R. F. *Heizer*, „A Cave Burial from Kern County.

Report No. 11. *Papers on California Archaeology:* 10—12. R. F. *Heizer*, „A Prehistoric Yurok Ceremonial Site"; Alfred L. *Kroeber*, „At the Bedrock of History"; D. W. *Lathrap* and C. W. *Meighan*, „An Archaeological Reconnaissance in the Panamint Mountains." 1951.

The University Press published in 1951 a book by Prof. Giacinto *Matteucig*, University of San Francisco, entitled „Poggio Buco, The Necropolis of Statonia", which deals with the specimens in the Museum which formed the contents of seven Etruscan tombs.

6. Prof. *Heizer* with the aid of his 1950 Summer Session class conducted excavations in *Nevada*, especially in caves, and brought back to the Museum 3 549 archaeological objects. Certain artifacts found at this site date from 5088 B. C., as established by carbon—14 analysis.

Prof. *Gifford* spent the month of August and a few days in October, 1950, conducting ethnological studies among the *Southwestern Pomo Indians* of Sonoma County. In January, *Gifford* and Mr. W. Egbert *Schenck* conducted an archaeological survey in the vicinity of the town of San Felipe on the *Gulf coast of Baja California.*

Research Associate *Kelly* reports the preparation of a voluminous manuscript on the ethnology of the *Totonac Indians* of the State of Vera Cruz, Mexico, among whom she has been conducting ethnological field work for the Institute of Social Anthropology.

Research Assistant William D. *Hohenthal* resumed his ethnological studies in the northern part of Baja California, working with the remnants of the aborigines of the region.

Mr. R. H. *Robins*, from the University of London School of Oriental and African Studies, conducted *linguistic investigations* among the *Yurok Indians* of Humboldt County under the aegis of Prof. Murray B. Emeneau of the Department of Classics.

Several archaeological excavations, conducted jointly by the University of California Archaeological Survey and various other agencies, were completed, or at least initiated, before June 30, 1951: with the Smithsonian Institution River Basin Surveys at Cachuma Reservoir site, Santa Barbara County; with the National Park Service at Death Valley National Monument and Farmington Reservoir area, Stanislaus County; with the University of California Santa Barbara College, at Jalama Creek, Santa Barbara County; with the State Division of Mines at Willow Creek, Monterey County.

William W. *Burd*, a graduate student, departed in June to undertake an ethnological survey on *Miyako Island*, Ryu-

kyu Group, for the Department of the Army, which has supplied funds for the purpose.

John H. *Bushnell*, a graduate student, has been making a community study of the Ocuiltecan village of *San Juan Atzingo*, State of Mexico, Mexico.

With the aid of a generous grant from the Viking Fund (Wenner Gren Foundation for Anthropological Research) Prof. R. H. *Lowie* spent several months of his first year of retirement conducting ethnological studies of the German people in *Germany*, *Switzerland*, and *Austria*.

Associate Curator *Smith* visited England, Denmark, France, and Italy on a sabbatical leave of absence (first semester, 1950—51) devoted to study of *Italic terracottas*. This was in preparation for a publication of our Museum specimens from Cerveteri, the largest known collection of Etruscan terracottas from that site.

CHICAGO

1. *Chicago Natural History Museum*, Roosevelt Road and Lake Shore Drive, Chicago 5, Illinois.

   The Museum has had several changes in name. Less than a year after the founding of the Museum, its name was changed to Field Columbian Museum. Again, in 1905, the name was changed to Field Museum of Natural History, and finally, in November, 1943, to Chicago Natural History Museum.

2. Director: Clifford C. *Gregg;*

   Deputy Director: John R. *Millar;*

   Department of Anthropology:
   Paul S. *Martin*, Chief Curator;

   Wilfrid D. *Hambly*, Curator, African Ethnology;

   T. George *Allen*, Research Associate, Egyptian Archaeology;

   Fay-Cooper *Cole*, Research Associate, Malaysian Ethnology;

   Alexander *Spoehr*, Curator, Oceanic Ethnology;

   Donald *Collier*, Curator, South American Ethnology and Archaeology;

   J. Eric *Thompson*, Research Associate, Central American Archaeology;

   A. L. *Kroeber*, Research Associate, American Archaeology;

   John B. *Rinaldo*, Assistant Curator, Archaeology;

   Elaine *Bluhm*, Assistant, Archaeology;

   George I. *Quimby*, Curator of Exhibits;

   Robert *J. Braidwood*, Research Associate, Old World Prehistory;

   Miguel *Covarrubias*, Research Associate, Primitive Art.

   Associate Editors:

   Lillian A. *Ross*, Scientific Publications;

   Mary P. *Murray*, Assistant;

   Helen Atkinson *MacMinn*, Miscellaneous Publications.

3. The Museum is open to the public every day of the year (except Christmas and New Year's Day).

   The extensive research collections of the Museum are not available to the general public. They may be examined by qualified students, specialists, and members of the Museum upon application to the Director when requests have the approval of the Chief Curator in charge of the department concerned.

4. Two series of free illustrated lectures on science and travel are given for Museum members and the general public on Saturday afternoons at 2:30 o'clock, in the James Simpson Theatre on the ground floor of the Museum. One series is held in spring during March and April; the other, in autumn during October and November. These non-technical lectures on subjects in the several fields of natural history are selected to appeal to a wide range of interests. The lecturers are often men prominent in exploration and research.

   Educational motion pictures, lectures, and demonstrations for the entertainment and instruction of children are provided in a spring and autumn series of Saturday morning programs, at 10:30 o'clock in the James Simpson Theatre on the ground floor of the Museum. Simi-

lar programs for children are given during the summer months, on Thursday mornings.

Special lectures for adults are presented by The Layman Lecturer on Sundays during the months of October through April, with the exception of February. Mr. Paul G. Dallwig, a Chicago business man and Member of the Museum, inaugurated the series in 1937; he gives his services without cost to the institution or to those attending. Authentic information on natural-history subjects related to exhibits in the Museum is presented in dramatic style. The subjects of the lectures change each month, and information on current or future topics may be obtained in advance from the Museum.

5. The Museum Press issued during the year 1950 fifteen titles in the *Scientific Series* of publications, one in the *Popular Series*, two in the *Memoirs Series*, one *Annual Report*, and one reprint. Twelve numbers of Chicago Natural History Museum *Bulletin* were printed.

Titles issued by the Department of Anthropology

Braidwood, Robert J.: Prehistoric Men, Popular Series, Anthropology, no. 37.

Martin, Paul S., and John B. *Rinaldo:* Turkey Foot Ridge, a Mogollon Village, Pin Lawn Valley, Western New Mexico, Fieldiana: Anthropology, vol. 38, no 2.

— Sites of the Reserve Phase, Pine Lawn Valley, Western New Mexico, Fieldiana: Anthropology, vol. 38, no. 3.

Rinaldo, John B.: An Analysis of Culture Change in the Ackmen-Lowry Area, Fieldiana: Anthropology, vol. 36, no. 5.

6. Archaeological excavations in a cave were undertaken for the first time in the history of the Department of Anthropology. The cave was high up on the side of a hill in the Apache National Forest of western New Mexico.

A dry cave (Tularosa Cave) was selected for field research this season because from it Chief Curator *Martin* and Dr. *Rinaldo* hoped to secure artifacts of perishable materials that could be identified as pertaining to the Mogollon culture, a relatively new culture that has been intensively studied by them during the past decade.

Until November 1950 Dr. Alexander *Spoehr*, Curator of Oceanic Ethnology, was absent from the Museum on a year's program of field work in the Mariana Islands, Micronesia. Headquarters of the expedition were maintained on Saipan, from which periodic visits were made to Tinian, Rota, and Guam.

The objectives of the expedition were twofold: (a) an archaeological project, designed to investigate the prehistory of the Mariana Islands, and (b) an ethnological project, whose purpose was to examine the processes of change operative in the contemporary culture of the present inhabitants.

During the year 1950 Donald *Collier*, Curator of South American Ethnology and Archaeology, continued work on the collection excavated by the 1946 Archaeological Expedition to Peru.

George I *Quimby*, Curator of Exhibits, conducted research in North American ethnology in connection with the exhibition program and undertook research on the archaeology of the lower Mississippi Valley preparatory to completing portions of reports dealing with the Plaquemine and Natchezan culture periods.

KOPENHAGEN

1. *Den etnografiske Samling. Nationalmuseet.* Ny Vestergade 10. Kopenhagen, Dänemark.

2. Leiter: Dr. phil. & scient. Kaj *Birket-Smith.*

Museumsinspektoren: Dr. scient. Helge *Larsen.* Cand. mag. Jens *Yde.* Mag. art. Halfdan *Siiger.*

Museumsassistent: Stud. mag. Martha *Boyer.*

Hilfsarbeiter: Mag. scient. Henny Harald *Hansen.* Stud. mag. Inger *Wulff.*

Sekretär: Frau Kirsten *Juncker.*

3. Winter: täglich 13—15 (Sonntag 13—17).
Sommer: täglich 10—16.
Für Studierende alle Werktage 10—15.

4. Führungen an allen Sonn- und Feiertagen.
Gelegentliche Sonderausstellungen, populäre Vorträge usw.

5. 3 Führer: „Polarvölker und Indianer", „Tropische Naturvölker", „Asiatische Kulturvölker" (in Dänisch und Englisch).
Jahresberichte (in Dänisch, Sonderdruck von Geografisk Tidsskrift).
Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Raekke. (3 Bände erschienen, 2 andere im Druck, mehrere in Vorbereitung. In Englisch und Französisch.)

6. Expeditionen: Grönland: 1909, 1912, 1918, 1929, 1930, 1931—32, 1933, 1934, 1935, 1935—37, 1937, 1938—40, 1945, 1946—47, 1947—50, 1948—51.
Arktisch Nordamerika: 1921—24.
Alaska: 1933, 1939, 1941—42, 1945, 1948, 1949—50.
Honduras und Guatemala: 1935.
Westindien: 1922—23.
Mongolei: 1936—37, 1938—39.
Afghanistan und Himalaya: 1947—51.
Persien (Luristan): 1935.
Indien: 1950—52.
Philippinen und Salomonen: 1951.
Nordafrika und Sahara: 1951.

MEXICO

1. *Museo Nacional de Antropología*, Moneda 13, México 1, D. F. México.

2. 23 investigadores.
Director: Dr. Daniel F. *Rubín de la Borbolla.*

Arqueólogos: Profs. Roque *Ceballos*, Juan *Valenzuela*, Salvador *Mateos*, Rafael *Orellana*, Vladimiro *Rosado*, Adela *Ramón*, Román *Piña Chan*, José Luis *Lorenzo.*

Antropólogos Físicos: Profs. Javier *Romero*, Johanna *Faulhaber de Sáenz*, Felipe *Montemayor*, Arturo *Romano.*
Etnólogos: Profs. Wigberto *Jiménez Moreno*, Roberto *Weitlaner*, Arturo *Monzón*, Julio de la *Fuente*, Drs. Fernando *Cámara*, Pedro *Carrasco*, Profs. Ricardo *Pozas*, Barbro *Dahlgren de Jordán.*

Lingüistas: Profs. Eulogio *Valdivieso*, Maria Teresa *Fernández.*

3. Las colecciones de piezas arqueológicas, etnográficas y de códices se encuentran en 16 salas de exposición; en bodegas de arqueología, etnografía. Hay igualmente una bodega de antropología física, un laboratorio de sonido con colecciones de grabaciones y otro de museografía, así como un archivo de documentos y fotografías.

4. Exposiciones permanentes y temporales dentro y fuera del Museo. Organizacion de museos regionales. Investigaciones científicas en los campos de la arqueología, antropología física, lingüística, etnología y antropología aplicada. Servicio de información.

5. No hay catálog impreso. Publicación: „Serie Científica del Museo Nacional de Antropología." Los investigadores colaboran con regularidad en los „Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia", (hasta 1938 publicado como „Anales del Museo Nacional de México").

6. Expediciones.

a) propias.
Estudio antropométrico y serológico (A, B, O) de los Huaxtecos de Tantoyuca y de los Nahuas de Chiconamel del Estado de Veracruz, mayo-junio. A cargo de la profa. J. Faulhaber.
Recorrido etnológico de algunos pueblos Mixes del Estado de Oaxaca, junio. A cargo del Dr. P. Carrasco.

b) participaciones en las exploraciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Exploraciones arqueológicas en la zona de Xochicalco, Edo. de Morelos.
Participó el Prof. R. Orellana y el Prof. J. L. Lorenzo.
Exploraciones arqueológicas en la zona de Palenque, Edo. de Chiapas.
Participaron los Profs. R. Orellana y A. Romano.
Exploraciones arqueológicas en la zona del Tajín, Edo. de Veracruz. Participó el Prof. J. L. Lorenzo.

MILWAUKEE

1. *Milwaukee Public Museum,* 818 West Wisconsin Avenue, Milwaukee 3, Wisconsin.
2. Director: W. C. *McKern;* Curator of Anthropology: Dr. R. *Ritzenthaler;* Librarian: Helme L. *Wolff.*
3. The Museum is tax supported, thus open and free to the public every day the year except certain holidays.
4. The Museum is divided into various departments, as are the exhibits: anthropology, geology, botany, history, zoology.
5. Publications consist of *Bulletins,* published at irregular intervals and handling subject material in scientific manner; *Popular Science Handbook Series,* dealing with scientific material in a more popular manner.
6. Expeditions are usually small in undertaking, varying from year to year, dependent upon funds. Projects are for collecting material for future exhibition an movie showings.

OTTAWA

1. *National Museum of Canada,* National Museum Building, Ottawa 4, Canada.
2. Chief Curator: F. J. *Alcock* (Geology); Archaeology: J. D. *Leechman,* R. S. *Mac Neish,* T. E. *Lee;* Ethnology: L. P. M. *Rioux.*
3. Material on exhibit or in storage is available for study by properly qualified persons on application.
5. The National Museum issues annual reports, Museum bulletins, and special publications. A catalogue of these is issued and is brough up to date at intervals.
6. The National Museum sends out field parties each summer to gather information about the fauna and flora of Canada, to excavate Indian and Eskimo sites, to study the folk-lore and folk-songs of selected areas, and to search for vertebrate fossils, etc. The parties are under the charge of scientists on the Museum staff or qualified persons engaged for short terms.

PARIS

1. *Musée de l'Homme,* Palais de Chaillot. Paris XVIe.
   Téléphone — Passy 74—46.
   Station du Métropolitain: TROCADERO.
2. Directeur — Professeur Henri V. *Vallois.*
   Sous-Directeur — Dr Léon *Pales* (Anthropologie).

   — Poste à pourvoir (élection en cours).
   Services généraux — M. Pierre *Champion.*

   Anthropologie — Mme Paule *Reichlen* (en mission), M. Raoul *Hartweg.*

   Préhistoire — M. Harper *Kelley.*

   Afrique Noire — Mme André *Schaeffner.*

   Afrique Blanche et Madagascar — M. Jacques *Faublée.*

   Amérique — M. Henri *Lehmann.*

   Asie — Mlle Paule *Le Scour.*

   Arctiques — Mme Evelyne *Falck.*

   Europe — Mme Marie-Louise *Pasquino.*

   Ethnologie musicale et discothèque — M. André *Schaeffner.*

   Océanie — Mlle Françoise *Girard.*

   Technologie Comparée — M. André *Leroi-Gourhan.*

   Dessin et Iconographie — M. Roger *Falck.*

   Bibliothèque — Mlle Yvonne *Oddon.*

   Photothèque et Laboratoire Photo — Mme Lucienne *Delmas,* M. René *Pasquino.*

   Cinéma — M. Henri *Reynaud.*

   Services techniques — M. Georges *Bidet.*
3. Les collections proviennent de fonds anciens (Musée d'Ethnographie du Trocadéro, Laboratoire d'anthropologie du Muséum National d'Histoire Naturelle, Musée Broca etc.). Elles s'augmentent sans arrêt par des missions, dons, achats, échanges ou dépôts.

   Elles sont réparties dans les galeries publiques et dans des magasins.

   Dans les galeries publiques elles sont placées dans des Salles permanentes dont les vitrines sont fréquemment remaniées

(anthropologie, paléontologie humaine, préhistoire, préhistoire africaine, Afrique Noire et Blanche, Madagascar, Arctiques, Asie, Océanie, Amérique). Une salle d'Europe a été ouverte en 1951, une salle d'Arts et techniques est en voie d'achèvement.

Périodiquement, des collections ordonnées suivant certains thèmes, ou des acquisitions remarquables sont présentées au public (Salle des Expositions temporaires, vitrine du mois, hall d'exposition).

A leur arrivée au Musée les collections sont soumises au contrôle des Services techniques. Ceux-ci, en liaison avec le Département qui va recevoir en garde la collection, procèdent à la mise en état des objets (désinfection, désinsectisation, réparation, numérotage).

Les collections sont remises alors aux laboratoires des Départements respectifs. Le Chef de Département entouré de ses collaborateurs scientifiques directs (personnel titulaire du Musée, personnel détaché au Musée par des organismes scientifiques, chercheurs acrédités, etc.) procède alors à l'enregistrement administratif sur registres d'archives (classement chronologique) et scientifique sur fiches (classement géographique, classement par matière). La fiche descriptive de l'objet porte en principe au recto une photographie ou un dessin.

Ainsi sont présentées, sous la forme la plus condensée et la plus méthodique, l'histoire et la forme des objets.

Ils se prêtent alors aux études analytiques et synthétiques, qui sont assurées par le Chargé du Département et ses collaborateurs.

Ils peuvent fournir la matière de monographies, mémoires, articles, communications aux Sociétés, films ou conférences de vulgarisation. Les chercheurs étrangers à l'établissement peuvent, sous certaines conditions, étudier et publier les documents de nos collections (objets, photographies).

Les collections de la Photothèque comptent environ 40.000 clichés, 200.000 épreuves et 16.000 diapositifs 8½ sur 10 sur verre.

Les collections de la Bibliothèque comptent environ 100.000 volumes, et des périodiques.

Celles de la Discothèque et Phonothèque comptent 10.000 documents enregistrés.

4. Au Musée de l'Homme se tient le siège où se déroulent les réunions, conférences et cours d'enseignements de plusieurs organismes scientifiques.

Sociétés

Société des Africanistes
— des Américanistes
— des Océanistes
— Préhistorique française

Documentation et Enseignement

Centre de documention des Etudes préhistoriques et ethnographiques.

Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.

Section Métropolitaine de la mission anthropologique de l'A.O.F.

Laboratoires de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Anthropologie physique
Ethnographie

5. Le Musée de l'Homme diffusait un Bulletin périodique dont la publication est momentanément suspendue.

Chaque exposition temporaire donne lieu à la publication d'un catalogue. La collection en est épuisée.

Un catalogue élémentaire du Musée, à l'usage des visiteurs est sous presse.

Un catalogue synthétique de chaque Département, donnant l'analyse de la salle publique correspondente, est en préparation.

6. Le Musée de l'Homme a organisé ou participé en 1951 aux missions suivantes:

Mission anthropologique, archéologique et ethnographique du Pérou (depuis 1947, M. et Mme *Reichlen*).

Mission ethnographique au Mexique (M. *Stresser-Pean*).

Mission ethnographique en Terre de Feu (M. *Emperaire*).

Mission ethno-sociologique au Pakistan (M. et Mme *Bernot*).

Mission ethnologique en Guyane française (Dr *de Fautereau-Wassel*, M. *Charpentier* et Mlle *Vianes*).

Mission ethnographique chez les Eskimo Caribou du Canada (M. *Michea*).

Mission anthropologique de l'Afrique Occidentale Française (Dr *Pales* et Mlle *Tassin de Saint Pereuse*).

Mission anthropologique (Nutrition) de l'O.R.S.O.M. au Cameroun (Direction technique Dr. *Pales*).

Mission archéologique au Kalahari (M. *Mauduit*).

Mission archéologique au Tschad et mission archéologique dans le Haut-Cameroun (M. et Mme *Lebeuf*).

Etudes ethnologiques en Indonésie (Mlle *Cuisinier*).

Fouilles systématiques des Grottes d'Arcy-sur-Cure (M. *Leroi-Gourhan*).

Fouilles systématiques des Grottes de Malarnaud (Dr *Pales*).

Centre d'études préhistoriques des Eyzies (Dr Pr. H. V. *Vallois*).

PHILADELPHIA

1. *The University Museum*, 33rd & Spruce Streets, Philadelphia 4, Pa.

2. Froelich G. *Rainey*, Ph. D., Director
Alfred *Kidder*, II, Ph. D., Associate Director

Babylonian Section:

Leon *Legrain*, D. D., Sc. D., Curator Emeritus

Samuel N. *Kramer*, Ph. D., Curator of Tablet Collections

Francis R. *Steele*, Ph. D., Assistant Curator

James B. *Pritchard*, Ph. D., Research Associate

Donald *McCown*, Ph. D., Field Director, Nippur Expedition

Carl W. *Haines*, Architect, Nippur Expedition

Mediterranean Section:

Rodney S. *Young*, Ph. D., Curator

G. Roger *Edwards*, Ph. D., Assistant Curator

B. H. *Hill*, Field Director, Kourion Expedition

George H. *McFadden*, Research Fellow, Assistant Field Director, Kourion Expedition

Mary H. *Swindler*, Ph. D., Research Fellow

Egyptian Section:

Rudolf *Anthes*, Ph. D., Curator

Henry G. *Fischer*, Assistant

Carroll R. Y. *Pemberton*, Research Associate

Philippus *Miller*, Research Assistant

American Section:

J. Alden *Mason*, Ph. D., Curator

Linton *Satterthwaite*, Jr., Ph. D., Associate Curator

J. Louis *Giddings*, Ph. D., Assistant Curator

H. Newell *Wardle*, Assistant Curator Emeritus

A. Frances *Eyman*, Assistant

Mary *Butler*, Ph. D., Research Associate

Frederica *de Laguna*, Ph. D., Research Associate

Oliver *La Farge*, Research Associate

Helen C. *Palmatary*, Research Associate in Brazilian Studies

Anna K. *Stimson*, Research Assistant

Henry N. *Michael*, Student Assistant

Horace *Willcox*, Student Assistant

Oriental Section:

Schuyler V. R. *Cammann*, Ph. D., Associate Curator

Derk *Bodde*, Ph. D., Associate in Chinese Studies

Jean Gordon *Lee*, Research Consultant

Early Man:

Loren C. *Eiseley*, Ph. D., Curator

Physical Anthropology:

Wilton Marion *Krogman*, Ph. D., Curator

J. Lawrence *Angel*, Ph. D., Research Fellow

General Ethnology:

Carleton S. *Coon*, Ph. D., Curator

I. A. *Hallowell*, Ph. D., Curator of Social Anthropology

Ward H. *Goodenough*, Ph. D., Assistant Curator

Jane *Goodale*, Assistant

Theodore A. *Seder*, Research Assistant

Educational Section:

Eleanor M. *Moore*, Curator

Kenneth *Matthews*, Assistant Curator

Elizabeth A. *Buchert* Secretary

Mary Regina *Small*, Extension Supervisor

Joseph *Barone*, Director of Musical Programs

Muriel *Fellows*, Script Writer

Library:

Cynthia *Griffin*, Librarian

Alice *Franklin*, Assistant Librarian

Edith *Valentine*, HRAF Assistant.

3. Collections in storage are accessible to students and visiting scholars.

4. The Museum has no special organizations; the list of staff members shows the organization of the Museum in regional and topical sections.

5. *University Museum Bulletin:*

J. L. *Giddings*, Traces of early man on the north Bering sea coast. — G. H. *McFadden*, Kourion, the Apollo baths. 1950. (Vol. 14, No. 4)

F. G. *Speck*, Concerning iconology and the masking complex in eastern North America. 1950. (Vol. 15, No. 1)

H. Ranke, The Egyptian collections of the University Museum. 1950. (Vol. 15, No. 2/3)

F. G. *Rainey*, The Museum takes inventory. — S. *Cammann*, The story of Hornbill ivory. 1950. (Vol. 15, No. 4)

R. S. *Young*, Gordion, 1950. — L. *Satterthwaite*, Jr., Reconnaissance in British Honduras. 1951. (Vol. 16, Nr. 1)

The new *Nippur excavations*. 1951. (Vol. 16, No. 2)

A. Kidder, II (ed.), Fourteen eyes in a museum storeroom. 1952. (Vol. 16, No. 3)

Th. A. *Seder*, Old world overtones in the new world. Some parallels with North American Indian musical instruments. 1952. (Vol. 16, No. 4)

Museum Monographs:

J. A. *Mason*, Language of the Papago of Arizona. 1950.

C. S. *Coon*, Cave explorations in Iran. 1951.

6. Current field work:

Excavations at Gordion, Turkey — Drs. *Young* and *Edwards*. Joint excavations at Nippur, Iraq with the Oriental Institute of Chicago — Drs. *Kramer* and *Steele*.

Excavations at Kourion, Cyprus - Messrs. *Hill* and *McFadden*.

Excavations in British Honduras — Dr. *Satterthwaite*.

Ethnological reconnaisance in Melanesia — Dr. *Goodenough*.

RIO DE JANEIRO

1. *Museu Nacional*, Rio de Janeiro.

2.—6. Foi o Vice-Rei Luiz de Vasconcelos (1779—1790) quem primeiro teve a idéa de fundar um museu de ciências no Brasil — a *Casa dos Pássaros* — edificio que passou depois a ser séde do Tesouro Na-

cional e hoje está demolido. A nobre preocupação de Luiz de Vasconcelos não conseguiu interessar seu sucessor. A „Casa dos Passaros" foi abandonada no começo do século. Felizmente, na corte de D. João VI (1808—1821) havia um grande espírito — Tomaz Antônio de Vilanova Portugal —. A instâncias suas, o rei assinou, a 6 de Junho de 1818, o decreto que fundava o Museu Nacional (que, assim, completou seu 133º aniversário). Instalouse o Museu primeiramente no Campo de Sant'Ana (hoje, Praça da República), no edificio atualmente ocupado pelo Arquivo Nacional. Logo depois de votada a primeira Constituição da República (1891) pelo Congresso reunido no Palácio da Quinta da Bôa Vista (residência imperial até à Proclamação da República, em 1889), o Governo Provisório desse ano mandou alojar o Museu Nacional no Palácio da Quinta da Bôa Vista.

A 25 de Julho de 1892 estava o Museu Nacional instalado na Quinta da Bôa Vista. Depois das obras de instalação, sofreu remodelações em 1910, 1927, e 1941—50. As principais reformas feitas em sua organização administrativa ou científica foram realizadas em 1842, 1876, 1890, 1899, 1910, 1911, 1916, 1931 e 1941.

No Museu Nacional apareceram quase todos os grandes surtos científicos manifestados neste país. Anexo ao Museu, foi criado o Jardim Botânico, hoje independente. Em uma de suas salas nasceu o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Com o material de seus laboratórios e por alguns de seus professores, os alunos de engenharia começaram seus estudos de física e química. As pesquisas médico-legais nele tambem eram outrora praticadas. A bacteriologia no Brasil, foi iniciada no Museu Nacional. O estudo do ofidismo foi pela primeira vez ali mesmo realizado. A fisiologia experimental foi tombem no Museu que apareceu neste continente; o mesmo se dirá, com justiça, da arqueologia, da antropologia, da zoologia e da paleontologia.

As principais publicações deste museu são ARQUIVOS DO MUSEU NACIONAL, BOLETIM DO MUSEU NACIONAL, REVISTA DO MUSEU NACIONAL, MANUAIS, PUBLICAÇÕES AVULSAS, etc.

Além dos trabalhos de laboratório (pesquisas, determinações, catalogação, preparo e tratamento das coleções), realiza anualmente o Museu Nacional, excursões ao interior do país, por intermedio de seus técnicos naturalistas e naturalistas-auxiliares.

Ademais, conta com uma biblioteca, talvez a maior de ciências naturais da America do Sul, com cerca de 85.000 volumes. Possui, ainda, o Museu Nacional, uma secção chamada „Secção de Extenção Cultural", destinada a ministrar aulas a professores e alunos do curso secundário que aqui venham para isso.

O Museu Nacional que tem por finalidade realizar pesquisas e estudos de ciências naturais e antropológicas e divulgar o conhecimento dessas ciências, esta assim organizado (Decreto nº 6.746, de 23. 1. 41).

Quatro orgão de pesquisa: Divisão de Antropologia e Etnografia, Divisão de Botânica, Divisão de Geologia e Mineralogia e Divisão de Zoologia.

Um órgão de divulgação: Secção de Extensão Cultural.

Dois órgãos técnicos-auxiliares: Biblioteca e Laboratório de Fotografia, Desenho, Pintura e Modelagem.

Um órgão administrativo: Secção de Administração, à qual estão subordinadas a Portaria e uma Oficina de reparos, mecânica e carpintaria.

ST. GALLEN

1. *Sammlungen für Völkerkunde St. Gallen,* Neues Museum im Park, St. Gallen, Schweiz.

Die st. gallischen Sammlungen für Völkerkunde bieten auf verhältnismäßig kleinem Raum in 4 Sälen sowohl dem Fachmanne, wie auch einer allgemeinen Besucherschaft ein korrektes Bild ethnographischer Sammlungsaufgabe. Die Bestände verteilen sich einigermaßen gleichmäßig über alle Erdgebiete. Die Samm-

lungsobjekte dürfen als gut bis sehr gut bezeichnet werden. Ausgestellt ist etwas mehr als die Hälfte der katalogisierten Nummern.

Die Sammlungen sind im Besitze der st. gallischen Bürgergemeinde. Angestrebt wird die vermehrte Mitarbeit der politischen Gemeinde. Aus der nicht sehr großen Einwohnerzahl St. Gallens (70 000 Ew.) und dem Bestehen von noch fünf weiteren Museumsabteilungen erklärt sich, daß die Arbeitsmöglichkeiten beschränkt sind.

2. Die Sammlungen für Völkerkunde werden von einem nebenamtlich beauftragten Konservator, derzeit Dr. H. *Krucker*, ohne andere Mitarbeiter, betreut.

3. Die völkerkundlichen Bestände sind, soweit ausgestellt, zu normalen Öffnungszeiten jedem Besucher zugänglich (geschlossen jeden Montag). Die archivierten Bestände werden Interessenten vom Konservator ebenfalls vorgewiesen.

4. Die Veranstaltungen der st. gallischen Sammlungen beschränken sich auf a) Vorträge, b) Führungen, c) Wechsel- und Sonderausstellungen aus eigenem und Privatbesitz, wofür ein besonderer Raum zur Verfügung steht.

5. Die Kataloge sind nicht publiziert. Dagegen besteht ein periodisch erneuerter Führer durch die Ausstellungen. Über Neueingänge geben gedruckte Kurzberichte Bescheid, die jeweilen mehrere Jahre umfassen.

6. Durchführung oder Beteiligung an Expeditionen sind der st. gallischen Völkerkunde nicht ermöglicht.

SÃO PAULO

1. *Museu Paulista*, Secção de Etnologia, caixa postal 8032, São Paulo, Brasilien.

2. Abteilungsleiter (Chefe): Prof. Dr. Herbert *Baldus*.

   Wissenschaftliche Mitarbeiter: Harald *Schultz* (Ethnologie); Ashtar de *Assis* (Ethnologie); Myrthes *Nogueira* (Archäologie); Frederico *Lane* (Folklore).

3. Sämtliche ethnologischen, archäologischen und folkloristischen Bestände der Abteilung sind zugänglich.

4. Beamte unserer Abteilung halten Vorträge in verschiedenen Städten Brasiliens; außerdem pflegt die Abteilung Feiern des interamerikanischen „Indianertags" zu veranstalten und verleiht Sammlungen an Kunstausstellungen.

5. Das gesamte Material der Abteilung ist registriert. Die periodische Publikation der Abteilung ist die *Revista do Museu Paulista, Nova Série*.

6. Indianer folgender Stämme wurden besucht:

   1947: Kaingang, Tereno und Guarani im Staate S. Paulo; Karajá und Tapirapé im Araguaya-Gebiet; Krahó im Staate Goyaz.

   1948: Karajá und Tapirapé.

   1949: Krahó.

   1950: Kolina und Tukulina im Gebiet des oberen Rio Purus (Acre-Territorium).

   1951: Kaschinaua in Perú.

   Außerdem wurden 1950 Ausgrabungen auf der Marajó-Insel (Amazonasmündung) gemacht.

STOCKHOLM

1. *Statens Etnografiska Museum*, Stockholm.

2. Direktor: Professor Dr. Gerhard *Lindblom;*

   Direktorialassistent: Dr. Sigvald *Linné;*

   Museumsassistent: Dr. Gösta *Montell*.

3. Ausstellung in 22 Sälen: Sammlungen von China, Japan, Indien, Tibet und der Mongolei. (Die meisten Sammlungen leider verpackt, bis die Frage des Neubaues des Museums gelöst ist.)

4. Zeitweilige Ausstellungen:

   1945: Archäologisches Material aus Ostturkestan, aus Anlaß des 80. Geburtstages von Sven Hedin. Südseekunst.

1946: Neuerwerb aus Mexico und Perú. Neuerwerb aus Japan, China, Tibet und Mongolei.

1947: Von Nordamerikas Indianern.

1948: Negerkunst.

1950: Volkskunst und Kunsthandwerk aus Indien.

Professor Gustaf Bolinders Sammlungen, hauptsächlich aus Portugiesisch West- und Ostafrika.

1951: Archäologische Sammlungen von Perú.

5. Zeitschrift „*Ethnos*" (seit 1936);
Smärre Meddelanden (Vol. 1—23, 1926 bis 1950);

New Series (Publications 1—9, 1934 bis 1948).

Zu diesen Museumspublikationen seien hinzugefügt:

Montell, G., As ethnographer in China and Mongolia 1929—1932. History of the expedition in Asia 1927—1935. Reports from the Sino-Swedish Expedition, Publication 26. Stockholm 1945.

— Unter Göttern und Menschen. Leipzig 1948. Übers.

Linné, S., Fornamerikas Konst. Konstens Världshistoria. Stockholm 1949.

Sylwan, Vivi, Investigation of silk from Edsen-gol and Lop-nor, Reports from the Sino-Swedish Expedition, Publication 32. Stockholm 1948.

Aalto, P., Notes on the Altan Gergel. Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica XIV: 6. Helsingfors 1950.

Maringer, J., Contribution to the prehistory of Mongolia. Reports from the Sino-Swedish Expedition, Publication 34. Stockholm 1950.

6. 1947—48 unternahm Dr. S. *Linné* eine archäologische Forschungsreise nach Mexico, wo er hauptsächlich in Guerrero und dem westlichen Oaxaca tätig war.

Prof. Gustaf *Bolinder* führte 1949 eine ethnographische Sammlungsreise in Angola, S. Rhodesia, Swaziland und portug. Ostafrika aus.

Das Museum hat Sammlungen von Expeditionen erworben, die von einer Anzahl von Reisenden ausgeführt worden sind, wie Dr. Sten Bergman in Neu Guinea, Rolf Blomberg in Ecuador, Gösta Moberg in Algerien und Tunis.

Prof. Gustaf *Bolinder* ist zuletzt in Süd-Angola gewesen und hat speziell die Buschmänner studiert. Gösta Moberg befindet sich noch in Tibesti. Er hatte Schwierigkeiten, nach Tibesti zu kommen, wo er ethnographische Sammlungen erwirbt und die Teda (Tibbou) studiert.

SYDNEY

1. *The Australian Museum.* College Street, Sydney, N. S. W.

2. Director: A. B. *Walkom*, D. Sc.
Anthropology: F. D. *McCarthy*, Dip. Anthr., Curator.

5. In addition to a Guide to the Australian Museum and a booklet entitled „Australian Aboriginal Decorative Art" the Museum also publishes the *Australian Museum Magazine*, a quarterly popular publication, and also *Records* (which are published approximately once a year) and *Memoirs* (which are published from time to time as occasion arises).

WASHINGTON

1. *United States National Museum*, Smithsonian Institution, Washington 25, D. C., U. S. A.

2. Director: A. Remington *Kellogg*.

Department of Anthropology:

Head Curator: Frank M. *Setzler*.

a. Division of Archaeology:

Curator: Waldo R. *Wedel*.

Museum aide: M. C. *Blaker*.

Honorary Assistant Curator of Old World archaeology: J. Townsend *Russell*.

b. Division of Ethnology:

Curator: H. W. *Krieger.*

Associate Curators: J. C. *Ewers.* C. M. *Watkins.*

Assistant Curator: R. A. *Elder.*

c. Division of Physical Anthropology:

Curator: T. Dale *Stewart.*

Associate Curator: M. T. *Newman.*

Associate in Anthropology: Neil M. *Judd.*

5. Report on the progress and conditions of the United States National Museum for the year ended June 30, 1949, — id., for the year ended June 30, 1950.

6. During the first half of the fiscal year 1950, Dr. Waldo R. *Wedel* was detailed to the River Basin Surveys, Bureau of American Ethnology, to supervise field and laboratory operations in the Missouri Valley.

WIEN

1. *Museum für Völkerkunde*, Wien 1, Heldenplatz, Neue Hofburg, Österreich.

2. Univ.Prof. Dr. Robert *Bleichsteiner*, Custos, Direktor d. Museums;

Univ. Doz. Dr. J. D. *Wölfel*, Custos und Prof. aux. von Las Palmas;

Dr. Etta *Becker-Donner*, wissenschaftliche Assistentin;

Dr. Annemarie *Schweeger-Hefel*, wissenschaftliche Assistentin;

Dr. Norbert *Mylius*, wissenschaftlicher Assistent;

Dr. Laura *Fiedler*, Verwaltung.

3. Infolge der durch den 2. Weltkrieg bedingten Umstände, Unterbringung eines Krankenhauses und einer Besatzungsmacht, kann derzeit nur ein Drittel der Sammlungen ausgestellt werden. Um auch den übrigen größeren Teil zu zeigen, behilft sich die Leitung des Museums mit wechselnden Sonderausstellungen. Es wurden seit 1945 folgende Sonderausstellungen, die teilweise noch gezeigt werden, durchgeführt: Österreicher als Forscher und Sammler in der Welt, Payer-Weyprecht, österreichisch-ungarische Nordpol-Expedition 1872—1874; Ausstellung Benin, Andenschau, Indienschau, Kunst und Kunstgewerbe Chinas und afrikanische Königreiche.

4. Jeden Sonntag finden im Vortragssaal des Museums um 10^h und um 11^h Filmvorführungen statt; sie zeigen entweder ethnographische Filme (z. B.: Das Leben der Eskimo, ein Alltag in einem Hausadorf, Bootsbau bei canadischen Indianern) oder beschreibende Filme jener Länder, die mit den Sammlungen in Beziehung stehen z. B.: Indien, Canada, Tunis).

Monatlich einmal werden zumeist von den Beamten des Museums, aber auch durch eingeladene Fachleute Vorträge und Besprechungen der Museumsgegenstände abgehalten (z. B.: Lederarbeiten der Tuareg; Tonköpfe aus Ecuador, die letzten Neuerwerbungen des Museums; die Kunst der Nordwestküstenleute Nordamerikas).

5. Da eine ständige Aufstellung nicht möglich ist, hat die Herausgabe eines Museumsführers wenig Sinn. Es besteht daher derzeit kein Museumskatalog.

Wohl aber gibt das Museum in Zusammenarbeit mit dem Verein „Freunde der Völkerkunde" eine wissenschaftliche Jahrespublikation heraus, *Archiv für Völkerkunde*, die bereits 1951 mit dem 5. Bande vorliegt.

6. Das Museum kann wegen Fehlens der Mittel derzeit an die Durchführung von Expeditionen nicht denken. Frau Dr. Etta *Becker-Donner* war 1934 und 1935, sowie 1936 und 1937 auf Feldforschung in Liberia.

ZÜRICH

1. *Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich*, Zürich, Universität.

Die Zürcher Sammlung für Völkerkunde befindet sich heute, nachdem sie seit ihrer im Jahre 1888 erfolgten Gründung verschiedentlich ihre Unterkunft gewechselt hatte, im zweiten Stock des im Jahre 1914 eingeweihten neuen Kollegiengebäudes der Universität, das aus-

serdem auch die archäologischen und medizingeschichtlichen Sammlungen beherbergt, und wo sie im Turmsaal und im angrenzenden Eckflügel untergebracht worden ist. Durch den Ausbau der benachbarten Räumlichkeiten hat sie im Laufe der letzten 30 Jahre eine bedeutende Erweiterung und Ausgestaltung erfahren, so daß sie heute mit acht verschiedenen Abteilungen eine Totalbodenfläche von zirka 750 Quadratmetern einnimmt. Diese über fünf größere Räume verteilten Säle enthalten folgende Abteilungen: I. Polynesien, Mikronesien und Australien, II. Indonesien, III. (Turmsaal): Melanesien und Afrika, IV. Japan, V. Vorderindien und hinterindische Primitivstämme (Naga, Kachin, Lawa), VI. (Indiensaal): Hochkulturvölker von Hinterindien, Tibet und Ceylon, VII. China, VIII. Polarvölker und Amerika.

Ihrem Charakter als Studien- und Lehrsammlung entsprechend standen bei der Aufstellung der Bestände, obwohl bei ihrer Auswahl die Qualität maßgebend war, doch nicht in erster Linie ästhetische Prinzipien im Vordergrund; entscheidend war das Streben nach möglichster Vollständigkeit. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen u. a. die zu den ältesten Beständen zählende, durch Hofrat J. K. Horner von der Krusenstern'schen Weltumsegelung (1803/1807) mitgebrachte Kollektion von Ethnographica aus Alaska, Nordwestamerika, den Aleuten und Nordostasien, die 1894/97 angekaufte japanische Bambussammlung von H. Spörry, die von Prof. Dr. H. Wehrli von seinen wiederholten Forschungsreisen heimgebrachten, auf die indischen Religionen bezüglichen Bestände, ferner die von Direktor B. Spencer in Melbourne 1926 zusammengestellte, recht vollständige Australiensammlung und schließlich die im Jahre 1940 erworbene, ethnologisch wie künstlerisch hervorragende Afrikasammlung Coray.

Neben den eigentlichen Ausstellungsräumen umfaßt die Sammlung: Je ein Zimmer für die Direktion und für die Konservatorin, eine photographische Dunkelkammer mit anschließendem kleinen Aufnahmeraum, einen Werkzeugs-, Magazin- und Konservierungsraum, sowie im Dachstock einen besonderen Raum für Doubletten und nicht ausgestellte Leihgaben. Sie verfügt ferner über eine eigene wissenschaftliche Handbibliothek, ein Photoarchiv und eine Kartothek.

2. Das Personal setzt sich aus dem Vorsteher, Prof. Dr. A. *Steinmann*, und der Konservatorin, Frl. Dr. E. *Leuzinger*, sowie aus zeitweilig angestellten, entweder aus Studierenden oder aus anderweitigen, technisch oder administrativ tätigen Personen bestehenden Hilfskräften zusammen.

3. Da die Völkerkundesammlung leider nicht über einen eigenen Raum für Wechselausstellungen verfügt, muß sie sich damit begnügen, Objekte aus ihren Beständen leihweise anderen Museen für ihre Ausstellungen zeitweilig abzutreten. Alljährlich stellt sie dann auch in Zürich und in anderen Schweizerstädten (Genf, Basel) Leihgaben für Ausstellungen zu Lehr- und Anschauungszwecken zur Verfügung. Ausnahmsweise wurde ihr im Jahre 1950, dank dem Entgegenkommen der städtischen und kantonalen Behörden, die Möglichkeit geboten, anläßlich des internationalen Prähistorikerkongresses in Zürich, eine Sonderausstellung einer Auswahl ihrer besten, aus den Neuanschaffungen der letzten Jahre bestehenden Stücke im Helmhaus zu veranstalten.

4. Die Sammlung wird regelmäßig von Dozenten und Studenten der Universität zu Lehr- und Demonstrationszwecken besucht; verschiedentlich werden durch den Direktor und durch die Konservatorin Führungen für Schulen und Vereine abgehalten und durch Professoren im Rahmen ihrer Kurse und Vorlesungen Besichtigungen durchgeführt. Außerdem wird die Sammlung den verschiedenen Klassen der Kantons- und der höheren Töchterschule, der Kunstgewerbeschule, der Freien Schule, usw. für den Zeichenunterricht zur Verfügung gestellt.

5. Alljährlich gibt die Völkerkundesammlung einen kurzen illustrierten *Bericht über ihre Tätigkeit* heraus, der bis 1945 in den „Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft Zürich" erschien, seither aber in der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde *„Geographica Helvetica"* publiziert wird.

Über die Bestände der Sammlung orientiert ein ausführlicher Zettelkatalog, der jedoch nicht publiziert worden ist. Zur Orientierung diente für die Besucher ein 1932 von Dr. H. Hintermann publizierter illustrierter Führer, der heute jedoch überholt ist. An dessen Stelle tritt ein von Dr. E. Leuzinger 1949 verfaßter hektographierter Führer. Über die Entstehungsgeschichte und die Aufstellung der Sammlung gibt eine im Jahre 1943 vom Direktor herausgegebene Schrift: *„Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich, ihre Entstehung und ihre Wandlung bis heute"* Aufschluß, und über die Indienabteilung hat Prof. Dr. E. Abegg eine größere im Jahre 1935 erschienene Abhandlung verfaßt. Eine zusammenfassende Darstellung der Indonesienabteilung durch den Direktor ist in Vorbereitung. Der in der Sammlung vorhandene afrikanische Schmuck bildete den Gegenstand einer von der Konservatorin verfaßten, illustrierten, im Jahre 1950 als Dissertation erschienenen Arbeit. Ferner wurde anläßlich der Sonderausstellung im „Helmhaus" im Jahre 1950 eine illustrierte Wegleitung, unter dem Titel *„Masken und Skulpturen"*, herausgegeben.

6. Auf seinen verschiedenen in den Jahren 1896, 1904 und 1915 ausgeführten Forschungsreisen nach *Vorder- und Hinterindien* legte der damalige Direktor, Prof. Dr. H. *Wehrli*, mit seinen heimgebrachten ethnographischen Kollektionen den Grundstock zur späteren „Indiensammlung". Seinem Aufenthalt bei den *Kachin* in *Oberburma* verdankt die Sammlung ihre diesbezüglichen Bestände. Sein Schüler, Dr. H. E. *Kauffmann*, brachte auf seiner Forschungsreise zu den *Nagavölkern Assams* in 1936/1937 ebenfalls eine schöne Sammlung zustande. Während seines langjährigen Aufenthaltes in *Indonesien* konnte Prof. Dr. A. *Steinmann* auf seinen vielen Reisen im Auftrag der Sammlungsleitung die diesbezügliche Abteilung durch eine größere Sammlung bereichern. Durch die vom Ethnologie-Studenten *Prinz Sanidh Rangsit* im Jahre 1939 zu den sog. wilden *Lawa* in *Nordsiam* unternommene Expedition gelangte die Sammlung in den Besitz einer geschlossenen Kollektion von Objekten dieses Volkes. Im Jahre 1949 begab sich die Konservatorin auf eine längere Reise nach *Nord-* und *Südamerika*, zum Besuch der dortigen Völkerkundemuseen, an die sich der Besuch einiger Eingeborenenstämme am Amazonas anschloß. Im Herbst 1951 führte ein kurzer Studienaufenthalt Frl. Dr. *Leuzinger* nach dem tropischen *Westafrika*, wo sie von den Baule und Bambara ganz außergewöhnlich seltene und interessante Objekte (Tanzaufsätze, Ahnenfiguren, usw.) mitgebracht hat.

Deutsche Museen

BERLIN

1. Ehem. *Staatliche Museen, Museum für Völkerkunde*, Berlin-Dahlem, Arnim-Allee 23.

2. 5 Personen:
   Prof. Dr. W. *Krickeberg* (Gesamtleitung und Amerika);
   Prof. Dr. H. *Nevermann* (Südasien und Südsee);
   Dr. K. *Krieger* (Afrika und Vorderasien);
   Frau B. *Körner* (Ost-, Zentral- und Nordasien);
   Dr. W. *Stief* (Europa).

3. 12 Säle öffentliche Schausammlung (in Kürze 2 weitere), größere Magazinbestände. Der größte Teil der Studiensammlung noch verlagert und nicht zugänglich.

4. Ständige Führungen durch die Schausammlung, Vorträge.

5. 5 gedruckte Museumsführer für die Schausammlung (Mittelamerikanische Denkmäler, Alt-Peru, Schiffahrt exotischer Völker, Haus und Hausrat exotischer Völker, Musik exotischer Völker).
   Außerdem *Baessler-Archiv* in neuer Folge herausgebracht.

6. *Afrika*-Expedition durch Dr. *Krieger* (nach Nigeria).

BREMEN

1. *Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde*, Bremen, Bahnhofsplatz.

2. Dr. Helmuth O. *Wagner*, Direktor (Zoologe);

   Dr. Herbert *Abel*, stellv. Direktor (Geographie, Ethnographie);

   Dr. Hans-Hermann *Petri*, Abteilungsvorsteher für Ethnographie;

   Dr. Helmut *Knipper*, Abteilungsleiter für Zoologie.

3. Ethnographische Schausammlung der Öffentlichkeit zugänglich; ebenso Teil der Handelsabteilung. Zoologische Schausammlung im Aufbau.
   Ethnographische und zoologische Magazinsammlung benutzbar.

4. Keine.

5. „Wegweiser durch die Sammlungen" in Vorbereitung. „Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde" (früher: „Veröffentlichungen aus dem Deutschen Kolonial- und Übersee-Museum) Reihe A: Naturkunde, Reihe B: Völkerkunde.

6. Geographisch - ethnograph. Forschungs- und Sammelreise des stellvertr. Direktors Dr. *Abel* nach *Südwestafrika*, etwa 9 Monate. Ausreise Januar 1952.

   Zoologische Forschungs- und Sammelreise des Abteilungsleiters für Zoologie Dr. *Knipper* nach *Ostafrika*, etwa 10 Monate. Ausreise Ende 1951.

GÖTTINGEN

1. *Institut für Völkerkunde*, Göttingen, Theaterplatz 15.

2. Prof. Dr. H. *Plischke*, Direktor des Instituts;

   Assistenten: Dr. W. *Nippold*, Dr. Rolf *Herzog*.

3. Sämtliche Bestände der Ethnographischen Sammlung sind zugänglich.

4. Wechselnde Sonderausstellungen.

5. Es bestehen folgende *Kataloge:* Für die Sammlungsbestände, für die Bibliothek, für die Diapositivsammlung, für die völkerkundlichen Filme, für die Karten.

   Publikationen:

   Plischke, H., Die ethnographische Sammlung der Universität Göttingen, 1931.

   — Tahitische Trauergewänder. Berlin 1931.

   — Ein Brustschmuck von Tonga-Tabu und die Verarbeitung von Walknochen in Polynesien. Nachr. v. d. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1939.

   Göttinger Völkerkundliche Studien, hrsg. von Prof. Dr. H. Plischke, Leipzig 1939.

6. Auslandsreisen und Expeditionen: Dr. G. *Koch: Tonga* (1951/52); Dr. W. *Lang: Irak* (1952).

   Studienreise: Dr. R. *Herzog: Span. Marokko* u. *nördliches Rio de Oro* (1951).

HAMBURG

1. *Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte*, Hamburg 13, Binderstr. 14.

2. 6 Personen.

   Direktor: Universitätsprofessor Dr. Franz *Termer*, Leiter der Amerika-Abteilung;

   Kustos: Dr. Wilhelm *Bierhenke*, Leiter der Abteilung Eurasien.

   Dr. Kunz *Dittmer*, Leiter der Abtlg. Afrika;

   Univers.-Prof. Dr. Hans Jürgen *Eggers*, Leiter der Abtlg. Vorgeschichte;

   Dr. Richard *Schröter*, Leiter der Abtlg. Ostasien;

   Dr. Herbert *Tischner*, Leiter der Abtlg. Ozeanien.

3. Für wissenschaftliche Bearbeitung zugänglich: Alle magazinierten Bestände mit Ausnahme der Sammlungen, die noch nicht zurückgeführt werden konnten. — Dem Publikum zugänglich: Schausammlungen der Abteilungen Afrika, Amerika, Eurasien, Ost- und Südasien, von der Südseeabteilung die Säle Indonesien und Südsee-Masken (Schausammlungen Melanesien, Mikronesien und Polynesien im Aufbau), Vorgeschichte.

4. Wechselnde Sonderausstellungen, populärwissenschaftliche Film- und Lichtbildervorträge, Führungen an Sonn- und Wochentagen für Erwachsene und Schüler durch den wissenschaftlichen Mitarbeiterstab, Führungen und Vorträge für das Arbeitslosen-Bildungswerk.

5. Kataloge der einzelnen Abteilungen wurden noch nicht wieder herausgegeben; es sind aber illustrierte Kataloge für folgende Sonderausstellungen erschienen: Herbert *Tischner*, Schattenspiele der Völker, 1946. Wilhelm *Bierhenke*, Einführung in die Volkskunde von Schweden, 1947.

   Hans *Kuhn*, Abriß der isländischen Volkskunde, 1947.

   Kunz *Dittmer*, Musikinstrumente der Völker. Einführung i. d. Musikinstrumentenkunde der außereuropäischen Völker, 1947.

   Alfred *Hermann*, Der Totenkult bei den alten Ägyptern. Einführung in die Schausammlung Altägypten, 1949.

   Ab 1951 werden diese Veröffentlichungen fortgesetzt als reich illustrierte „Wegweiser zur Völkerkunde, Führer durch das Hamburgische Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte". Sie sollen sowohl als Führer durch die Sammlungen des Museums wie zugleich als Einführung in die verschiedenen Teilgebiete der Völkerkunde dienen. Bis jetzt ist erschienen:

   Heft 1: Franz *Termer*, Vom Kunsthandwerk altamerikanischer Kulturvölker, 1951.

   Heft 2: Alfred *Hermann*, Die Welt der Fellachen (im Druck).

   Die großen Publikationsreihen wurden nach dem Kriege fortgesetzt mit Band 22 und 23 der „Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg":

   22. *Mengin*, E.: Diferentes Historias originales de los Reynos de Culhuacan, y Mexico, y otras Provincias / El Autor de ellas dicho Don Domingo Chimalpáin [Das Manuscrit mexicain Nr. 74 der Bibliothèque Nationale de Paris]. 5. Relación. 1950.

   23. *Lowie*, R. H.: Beiträge zur Völkerkunde Nordamerikas. 1951, sowie mit Bd. I, 1 der „Monographien zur Völkerkunde"; *Vicedom*, G. F. und H. *Tischner:* Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. Bd. 1. Allg. Teil, mat. Kultur und Wirtschaft, Kunst, Musik, Tanz und Spiele. 1943—48.

6. Studienreise Professor Dr. Franz *Termers* nach Mexiko im Winterhalbjahr 1949/50. Eigene Expeditionen sind für das Jahr 1952 geplant.

KIEL

1. *Museum für Völkerkunde* der Christian-Albrechts-Universität Kiel, Kiel, Hegewischstraße 3.

2. Dr. Katesa *Schlosser*.

3. Alles zugänglich.

4. Museumsführungen. In unregelmäßigen Abständen öffentliche Vorträge.

   Bis in den Krieg hinein war das Museum für Völkerkunde, betreut vom Geographischen Institut der Universitiät, in der Kunsthalle Kiel, Düsternbrooker Weg, untergebracht. Der von ihm in Anspruch genommene große Raum blieb als einziger in dem dann von Bomben zerstörten Gebäude unversehrt und wurde nunmehr von der Kunsthalle für ihre eigenen Zwecke benötigt. Um den Verkauf der Sammlung nach außerhalb zu vermeiden, nahm der damalige stellvertretende Direktor des Zoologischen Instituts und Museums, Professor Dr. W. Herre, das Museum für Völkerkunde in dem Gebäude des Zoologischen Museums auf. Er ließ dafür zwei lange schmale und drei kleinere schrägwandige Bodenräume ausbauen. Januar 1947 erhielt Dr. Schlosser den Auftrag zur Aufstellung des Museums. Im Juli 1947 fand die Eröffnung statt. Da die Sammlungen geographisch sehr lückenhaft sind, erfolgte die Aufstellung nach Sachgebieten geordnet, innerhalb dieser nach Erdteilen. Als Sachgebiete wurden gewählt (der Raumfolge nach):

I. Hausgerät, Geld, Schrift, Totenkult.

II. Darstellende Kunst.

III. Kleidung.

IV. Musikinstrumente, Masken, Tanzgerät.

V. Jagd, Fischerei.

5. „Arbeiten aus dem Museum für Völkerkunde der Universität Kiel": 1. *Schlosser*, Katesa: Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker. Kiel 1952.

LEIPZIG

1. *Städtisches Museum für Völkerkunde*, Leipzig C 1, Täubchenweg 2 (Hinter der Johanniskirche 1).

2. Museumsleiter und gleichzeitig Leiter der Asien-Abteilung z. Zt.: Dr. Siegbert *Hummel*.

   Mit der Einstellung eines Kustos und eines gründlich vorgebildeten Volontärs ist zu rechnen.

3. Die Bestände sind verhältnismäßig gut durch den Krieg gekommen, obwohl das Haus 1943 z. T. ausbrannte. Verluste besonders in der Europa- und in der Amerika-Abteilung. Die Arbeit von 1945 bis jetzt an den Sammlungen erzielte vollständige Bestandsaufnahme (rd. 150 000 Objekte) und Beseitigung der durch die Auslagerung entstandenen Lagerschäden. Die Bestände sind ausstellungsfähig konserviert, das Haus im Aufbau begriffen.

   Weiter wurden von 1945 bis jetzt alle Kataloge, die restlos erhalten sind, geordnet und auf den gegenwärtigen Stand gebracht. Komplett vorhanden sind Sammlungskartei sowie Buchkataloge für die Sammlungen, für das Photoarchiv und für die Bibliothek. Das Photoarchiv konnte in mühevoller Arbeit aus den völlig erhaltenen Beständen neu aufgebaut werden (35 550 Positive, 11 811 Diapositive und die Negative zu den beiden genannten Abteilungen); lediglich die Arbeit am Negativarchiv ist noch nicht ganz abgeschlossen. Ein Forschungsarchiv noch nicht ausgewerteter Reisetagebücher, Handschriften usw. wurde eingerichtet. Bibliothek ohne Verluste und mit rund 30 000 Bänden wieder erstellt.

4. Ausstellungen 1948: „Buddhistisches Weltbild" (500 Plastiken und Malereien Ost- und Zentralasiens, erstmalig in Form eines Mandala aufgebaut. Im selben Jahr Beteiligung an Gemeinschaftsschau der Leipziger Museen mit afrikanischem Kunsthandwerk). 1949: „Ostasiatische Keramik" (Töpferkunst und Porzellan aus China, Korea und Japan von der Han-Zeit bis zur Gegenwart). 1949: „Tibet, Land und Leute, Kunst und Religion". 1950: „Chinesische Malerei und Buchkunst" (1000 Jahre chinesische Malerei). Diese Ausstellung wurde 1951 in Rostock wiederholt. 1951 auch Beteiligung an einer Ferienschau der Leipziger Museen für die Schulkinder.

5. Zu den Ausstellungen wurden veröffentlicht vom Museumsleiter:

   1. „Zum buddhistischen Weltbild", Leipzig 1948.

   2. Führer durch die ostasiatische Keramik.

   Das Jahrbuch für 1952 ist in Vorbereitung.

6. Expeditionen oder Beteiligungen an solchen fanden nicht statt.

LÜBECK

1. *Museen der Hansestadt Lübeck, Völkerkundemuseum*, Lübeck, Düvekenstr. 21.
2. Wissenschaftlicher Leiter fehlt z. Zt.

3. Bestand nicht zugänglich, sondern magaziniert.

4. Ausstellungen haben in Räumen des Holstentors sattgefunden:

   1. Amerika, 2. Kirgisen und Turkmenen, 3. Ostasien.

   Z. Zt. werden keine Ausstellungen veranstaltet.

5. Kataloge und Publikationen sind nicht erschienen.

6. Fehlanzeige.

MÜNCHEN

1. *Staatliches Museum für Völkerkunde*, München 22, Maximilianstr. 26.

2. a. Prof. Dr. Heinrich *Ubbelohde-Doering;*
   b. Dr. Andreas *Lommel;*
   c. Dr. Hans-Dietrich *Disselhoff;*
   d. Frau Lore *Lehmann.*

3. Die Bestände sind noch immer ausgelagert.

4. a. Das Museum veranstaltet in jedem Jahr eine große Sonderausstellung, die einen Überblick über ein größeres Gebiet gibt. Bisherige Sonderausstellungen seit dem Kriege:
   „Chinesische Kunst", Sommer 1947 in der Neuen Sammlung (Bayerisches Nationalmuseum);
   „Altperuanische Kunst", Sommer/Herbst 1948, in der Neuen Sammlung (Bayer. Nationalmuseum);
   „Kunsthandwerk des Orients", Herbst 1949 im Central Collecting Point, München;
   „Chinesische Kunst", Sommer/Herbst 1949 im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg;
   „Frühe Kunst Amerikas", Frühling/Herbst 1950 im Amerika-Haus (Neue Galerie), München u. Nürnberg;
   Geplant für Januar 1952 „Kunst der Südsee" im Amerika-Haus, München.
   b. Gesellschaft für Asiatische Kunst; regelmäßige Vorträge in der Zeit vom Oktober bis Juni.

5. Nach dem Krieg wurden zwei Kataloge publiziert:
   „Kunsthandwerk des Orients",
   „Frühe Kunst Amerikas".
   Geplant: Katalog „Kunst der Südsee".

6. Fehlanzeige.

OFFENBACH

1. *Deutsches Ledermuseum*, Offenbach a. M., Frankfurter Str. 86.

2. Ehrenamtlicher Leiter: Prof. Dr. Ing. e. h. Hugo *Eberhardt;*
   Kustos: Frl. Dr. phil. *Rivoir.*

3. Geöffnet täglich von 10—12 Uhr; Montag bis Freitag außerdem 13.30 bis 17.00 Uhr.
   Besondere Führungen auf Anmeldung.

4. —

5. Kataloge vergriffen.

6. Keine.

STUTTGART

1. *Museum für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum*, des Württ. Vereins für Handelsgeographie E. V., Stuttgart - N., Hegelplatz 1.

2. Vorsitzender des Vereins: Generalkonsul a. D., Dr. h. c. Theodor G. *Wanner;*
   Kustoden: Dr. Julius F. *Glück* (Afrika); Fritz *Jäger* (Amerika).

3. Wechselausstellungen:
   1951: Alt-Peru, Westafrika, Melanesien.
   1952: Die Naturvölker im Britischen Commonwealth.
   Studiensammlung zum Teil zugänglich.

4. Führungen nach Anmeldung; im Winterhalbjahr regelmäßige Lichtbilder- und Filmvorträge über geographische und ethnographische Themen.

5. tribus, Jahrbuch des Linden-Museums, Band 1, 1951; Band 2/3, 1952/53.

6. Keine.

CONGRESSUS

Bericht über den IV. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie, in Wien 1952

Der IV. Internationale Kongreß für Anthropologie und Ethnologie, der in Wien vom 1. bis 8. September 1952 stattfand, zählte ca. 760 Teilnehmer aus 51 Staaten. Es wurden ca. 400 Vorträge gehalten, die sich auf 20 Sektionen verteilten. 4 Sektionen waren der physischen Anthropologie gewidmet: (Allgemeine Anthropologie, Spezielle Anthropologie, Paläanthropologie, und biologische Anthropologie); 12 Sektionen verteilten sich auf die Ethnologie: (Geschichte und Methode der Völkerkunde, Soziologie; Religionswissenschaft; Kunst, Musik, Tanz; Kulturpflanzen und Haustiere; Völkerkunde und Schule; Europa; Nordafrika und Vorderer Orient; Afrika; Indien; Ost- und Südostasien; Australien und Ozeanien; Amerika). Die restlichen 4 Sektionen wurden von Nachbarwissenschaften bestritten: (Vorgeschichtliche Archäologie; und Paläethnologie Eurasiens; Demographie; Psychologie und Sprachwissenschaft).

Präsident des Kongresses war Prof. P. W. Schmidt; Vizepräsident: Prof. Dr. R. Heine-Geldern; Generalsekretär: Prof. Dr. W. Koppers. Ihnen zur Seite standen ein Organisationskomitee und das Sekretariat.

In der Eröffnungssitzung setzte sich P. W. Schmidt (Fribourg) mit der gegenwärtigen Situation der Völkerkunde auseinander. Er hob zwei wesentliche Erscheinungen hervor. Nach P. W. Schmidt war die Erfassung der Naturvölker so weit fortgeschritten, daß es heute größere Gebiete mit unbekannten Völkern nicht mehr gebe. Ferner wies er darauf hin, daß der Übergang der Kolonialvölker zu eigenständigen, politisch unabhängigen Nationen seine Auswirkung auch auf die Völkerkunde haben wird, in dem Sinne, daß sie das Studium der eigenen Kultur selbst betreiben werden, woraus sich für die Völkerkunde ganz neue Aspekte ergeben.

An Großvorträgen wurden veranstaltet: H. Vallois (Paris) behandelte allgemein anthropologische Probleme an Hand des Fontechevade Menschen. F. S. C. Northrop (New Haven) sprach über die philosophisch-logischen Grundfaktoren des Kulturwandels und O. Verschuer (Münster) über die Ergebnisse der Genetik für die Abstammungsfragen der Menschheit. C. Schuster (New York) gab eine Darstellung des weltweitverbreiteten Labyrinthmotivs, betonte seinen einmaligen Ursprung und stellte die Frage, wie und mit welchem Kulturkomplex es nach der Neuen Welt gebracht wurde.

In der Diskussion: UNESCO and Anthropology, die A. Métraux (Paris) eröffnete, wurde die UNESCO Deklaration über das Rassenproblem angenommen, und die Versammlung beschloß, der UNESCO die Aufnahme der Anthropologie als Schulfach zu empfehlen.

Der Vizepräsident des Kongresses, R. Heine-Geldern, rief in einer Sondersitzung zur Bildung einer Organisation auf, deren Ziel es ist, die Erfassung wenig oder nicht bekannter Völker planmäßig zu betreiben, um unersetzliche Kulturdokumente vor ihrem Untergang noch in letzter Stunde zu retten. Dabei unterstützten ihn namhafte Vertreter der Ethnologie durch Kurzreferate über dringende Forschungsarbeiten.

Von grundsätzlicher Bedeutung waren die Vorträge über das Verhältnis der Ethnologie zu den Nachbarwissenschaften. W. Koppers behandelte das aktuelle Thema der Parallelisierung von Ethnologie und Prähistorie und unterschied folgende Möglichkeiten:

1) Die freie Parallelisierung
2) Die gebundene Parallelisierung
3) Der Weg der indirekten Dokumentation
4) Der Weg der historisch-ethnologischen Schlußfolgerung.

Auch aus den Vorträgen von J. A. Dias (Portugal) „Volkskunde und Völkerkunde" und O. Höfler (München) „Germanistik und Völkerkunde" ergaben sich weitere wichtige Gesichtspunkte.

Für die allgemeine Ethnologie war das Referat von J. Haekel (Wien) „Zum Problem des Mutterrechts" bedeutsam. Der

Sprecher wies darauf hin, daß bestimmte soziale Züge, wie Matrilokalität, prä- und postnuptiales Dienen um die Frau, Besuchsehe u. a. m. nicht immer Ausdruck eines geschlossenen mutterrechtlichen Kulturkomplexes („Kulturkreises") sein müssen. Die Annahme, daß das Vorkommen solcher Elemente bei Völkern mit sonst „vaterrechtlicher" Gesellschaft auf Ein- oder Nachwirkung von echtem Mutterrecht zurückgehe, erscheint nicht immer berechtigt. Ein besonderes Problem bildet die betonte Stellung der Frau mit den entsprechenden soziologischen Auswirkungen bei verschiedenen Jägerstämmen (Pomo, Bororó, Yaruro).

Eine eigene Sektion war der Frage Völkerkunde und Schule gewidmet. Namhafte Vertreter der Pädagogik wie R. Meister (Wien), K. Steigleder (Frankfurt), A. R. Herrmann (Ravensburg) u. a. wiesen auf die Notwendigkeit einer Reform des gegenwärtigen Geschichts- und Geographieunterrichtes hin. Gerade die Völkerkunde ist geeignet, der Schuljugend Achtung vor den Kulturleistungen fremder Menschen zu erwecken, wodurch ein Beitrag zum gegenseitigen Verständnis der Völker geleistet werden kann.

Die europäische Volkskunde war durch zahlreiche Vorträge vertreten. In den Ausführungen kam immer wieder die enge Verbindung von Volks- und Völkerkunde zur Sprache. Einerseits erfährt das heimische Volkstum seine richtige Wertung durch die Völkerkunde, andererseits vermehrt der Ethnologe durch das Studium der einheimischen Volkstümer sein Wissen um das Wesen der Kultur.

In der Sektion Kulturpflanzen und Haustiere wurden Themen behandelt, die bisher ziemlich vernachlässigt wurden. O. Gandert (Berlin) sprach über das Problem der Abstammungsgeschichte des Haushuhnes und R. Walz (Gladenbach) über die Stammesgeschichte der Cameliden. Nach O. Gandert stammt das Haushuhn nicht von dem bisher angenommenen Bankivahuhn ab, sondern von gallus gallus, einer Stammform, die in Indien beheimatet ist. R. Walz kam zu dem Resultat, daß der Einhöcker in Innerarabien sein Domestikationszentrum hat und daß seine Domestikation nicht früher als im 12. Jhdt. v. Chr. anzusetzen sei. J. Wiesner (Weil am Rhein) deutete in seinem Vortrag einen Zusammenhang zwischen dem Reitertum der späten Bronze- und frühen Eisen-Zeit Vorderasiens mit der Entstehung der Kamelzucht an.

Die Berberologie fand in Adam (Rabat), A. Basset (Paris) und J. Servier (Paris) ihre repräsentativsten Vertreter. A. Basset berichtete von der Herausgabe eines enzyklopädischen Tuaregwörterbuches von Pere de Foucauld. D. J. Wölfel (Wien) gab seine neuesten sprachwissenschaftlichen Ergebnisse bezüglich Eurafrika bekannt. Im Rahmen dieser Sektion kamen auch die „Jüngsten" des Wiener Instituts für Völkerkunde zur Geltung. Zwei Studenten legten die Ergebnisse ihrer Studienreise vor, die sie zu den Tuareg durchgeführt hatten. Besonders konnte einer der beiden, A. Kronenberg (Wien) über ganz neue soziologische Erkenntnisse referieren. Die Siedlungsgruppe der Tuareg ist eine patriarchale Großfamilie, die höheren sozialen Einheiten sind Matrisippen und Matriclans.

Der berühmte Turkologe F. Taeschner (Münster) sprach über männerbundartige Gruppen im islamischen Orient des Mittelalters, worin er einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Futuwa Verbände gab. W. Dostal (Wien) zeigte Beziehungen zwischen Südarabien und Indien auf und versuchte eine Kulturschichtung der arabischen Halbinsel an Hand der Pariastämme.

Chr. Fürer-Haimendorf (London) übermittelte der internationalen Fachwelt seine neue Arbeitshypothese über die Herkunft der Dravidasprachen Vorderindiens. Diese seien zusammen mit einem Megalithkomplex und einer Eisentechnik n a c h der arischen Einwanderung im ersten Jahrtausend v. Chr. aus dem Westen nach Indien gekommen. L. Cipriani (Firenze) legte die Ergebnisse der neuesten Ausgrabungen auf den Andamaneninseln vor, die für die Beurteilung dieser Negritos von größter Bedeutung sind. 1) Die Andamanen kannten bei ihrer Ankunft auf den Inseln keine Töpferei. 2) Die alte Keramik war von besserer Qualität als die rezente. 3) Die Keramiktechnik ist die gleiche wie auf den Nicobaren. 4) Von Kannibalismus finden sich keine Spuren. 5) Wir finden die gleichen Bestattungsgebräuche wie auf den Nicobaren. 6) Das jetzt wild lebende Sus andamanensis war einst wahrscheinlich domestiziert.

In der Sektion Ost und Südostasien sind vor allem die Vorträge von C. Schuster (New York) und J. Kunst (Amsterdam) hervorzuheben. In ihren Referaten behandelten sie eine Anzahl von Parallelen auf dem Gebiete der Kunst, Musik und des Tanzes, welche Prof. R. Heine-Geldern's Hypothese von der pontischen Völkerwanderung unterstützten. C. Schuster machte auf bemerkenswerte Übereinstimmungen in bestimmten Symbolen zwischen Südosteuropa, Südostasien und Ozeanien aufmerksam. J. Kunst wies auf Parallelen zwischen bestimmten musikalischen und choreographischen Formen der heutigen Völker Jugoslawiens und Indonesiens hin.

H. G. Qu. Wales (London) behandelte in seinem Vortrag Beziehungen im Bergkult zwischen China, Südostasien und Indien und will seinen Ursprung im Tammuz-Marduk Kult Babyloniens erblicken.

Das komplizierte Ainuproblem erfuhr von den Japanologen besondere Berücksichtigung. A. Slawik (Wien) konnte zeigen, daß die Eigentumsmarken der Ainu mit gleichartigen Erscheinungen in Nordeurasien und Nordamerika (besonders Eskimo) möglicherweise genetisch zusammenhängen. M. Oka (Tokyo) behandelte das komplizierte Verwandtschaftssystem der Ainu. Erna Gunther (Seattle) zeigte an Hand von Beispielen aus Nordwestamerika die Wichtigkeit der Verwertung alter historischer Quellen zur Erfassung des Problems der Kulturkonstanz und des Kulturwandels. D. J. Wölfel (Wien) referierte über die schwierige Frage etwaiger transatlantischer Beziehungen zwischen der Alten Welt und Amerika. J. Haekel (Wien) vertrat in einem Vortrag die Auffassung, daß an der Basis des Geheimbundwesens der Kwakiutl, Küsten-Selisch und anderer Stämme der Nordwestküste Nordamerikas eine kollektive Knabenweihe gewesen sein dürfte. Auf dieser Grundlage führten in einem komplizierten Prozeß das Zusammenwirken von Schamanismus, individueller Schutzgeistsuche, Clan- und Crestsystem und Maskenwesen zur Herausbildung dieser Geheimbünde. H. Baldus (Sao Paulo) brachte neues Material über das Dualsystem der Kaingang-Indianer in Ostbrasilien, und E. Schaden (Sao Paulo) führte einen interessanten Fall von Kulturänderung vor. Er zeigte wie die Guarani-Indianer, die einst im Verbande des Jesuitenstaates Paraguay lebten, die dort erlernten zivilisatorischen Elemente wieder aufgaben und christliche Elemente dem wieder aufgelebten indianischen Volksglauben anpaßten.

Einige ausgezeichnete Filme, welche die vollste Anerkennung der Fachwelt fanden, ergänzten die wissenschaftlichen Vorträge und Diskussionen in würdiger Weise. Zu erwähnen sind: Chr. Fürer-Haimendorf (London) „The Bondos of Orissa" und „Among the Apa Tanis and Daflas"; A. Bake (London) „A Trance Dance of South Canada, India"; J. Rouch (Paris) „Circoncision chez les Songhay", „Les cimetières dans la falaise; enterrement au pays Dogon"; H. A. Holtzappel (London) „Leux d'enfants à Java"; E. M. Loeb (Berkeley) „The Ovambo of Southwest Africa". M. Gusinde (Washington) bot mit seinem Film „Das Leben der Buschmänner in der Kalahari" ein großes Erlebnis. In kurzen, aber dafür sehr ausgezeichneten Szenen vermittelte er einen Querschnitt durch den Alltag der Buschmänner. Neben Jagdszenen, sah man Initiationen, Hochzeitsgebräuche u. a. mehr. Jedenfalls zählt dieses Werk zu den besten Dokumentarfilmen.

Dr. Walter Dostal (Wien)

Allgemeiner volkskundlicher Kongreß (8. deutscher Volkskundetag) Passau 26.—31. August 1952

Die Stadt Passau war vor allem den österreichischen Fachgenossen zulieb für die Tagung gewählt worden. Nach einem einleitenden Vortrag von Karl Meisen, Bonn, über „Europäische Volkskunde als Forschungsaufgabe" wurde die Arbeit in folgenden vier Fachgruppen durchgeführt: Volkskunst, Religiöse Volkskunde, Volkstanz und Volkskundlich-soziographische Gegenwartsfragen. Wie beim vorausgehenden Kongreß in Jugenheim a. d. Bergstraße 1951 war es wieder diese letzte Sektion, die dieses Mal mit ihren Referaten über die Forschungen zur Neubildung des Volks aus Vertriebenen und Einheimischen (Karasek, Fr. H. Schmidt) und zur Volkskunde im Industriegebiet (Brepohl), am meisten Aufmerksamkeit auf sich zog.

Gleichzeitig mit dem volkskundlichen Kongreß wurde ein „Kongreß für Trachten-

erneuerung in Österreich, Deutschland und in der Schweiz" abgehalten. Am letzten Tag flossen die beiden Tagungen in einer gemeinsamen einzigartigen Veranstaltung ineinander. Unter dem Titel „Volkstracht und Volkstanz" wurde ein öffentlicher Abend durchgeführt, dem auch erfreulich viele Passauer beiwohnten. Über 300 Trachtenträger zeigten angestammte und erneuerte Volkstrachten und führten örtlich überlieferte Volkstänze (z. B. einen Schwerttanz) auf. Ein solcher Abend war nur möglich in dem bayerisch-österreichischen Raum mit seinem beachtlichen Reichtum an echtem volkstümlichen Leben. Aus diesem zogen auch die Fachgruppen Volkskunst und Religiöse Volkskunde für ihre Arbeit viel Gewinn. Trefflich ausgewählte Ausstellungsstücke (Trachtenbilder von Herta Karasek-Strzygowski und Erna Piffl-Moser und Gegenstände aus den Sammlungen von Rudolf Kriß zur Volkskunde der Wallfahrten) in dem wieder eröffneten Museum auf dem Oberhaus ergänzten die theoretischen Darlegungen der Vorträge.

Die Tagung hat aufs neue deutlich gezeigt, wie stark die Volkskunde in Bewegung geraten ist und wie sehr sie sich bemüht, den vielfachen Forderungen der Gegenwart zu genügen, ohne den sicheren Boden der Vergangenheit unter den Füßen zu verlieren. Daß sie sich in Forschung und Pflege der neuen Lage so offen gegenüberstellt, wurde vor allem von den ausländischen Fachvertretern immer wieder als höchst beachtenswert herausgestellt.

Dölker

Internationaler Kongreß für Europäische und Westliche Ethnologie Stockholm 26.—31. August 1951

Veranstalter des Kongresses war die Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires (CIAP) in der UNESCO. Damit ist der deutsche Leser aufgeklärt darüber, daß er unter „Ethnologie" in diesem Fall das zu verstehen hat, was er sonst als Volkskunde zu bezeichnen gewöhnt ist. Zugleich ist aber auch schon die Frage der Terminologie aufgeworfen. Sie hat in Stockholm eine wichtige Rolle gespielt und wird die Fachwelt in der Zukunft vermutlich noch öfter beschäftigen. Volkskunde — Folklore — Ethnologie — Regional Ethnology — Anthropology könnte die Wissenschaft heißen, Folklivsforskning — Folk-life Research — das Bemühen um sie. Die Fülle der möglichen Benennungen ist mit diesen wenigen Beispielen aber noch nicht erschöpft. Uneinig wie über die Namen ist man sich auch über die Wissenschaften und Strömungen, die auf volkskundlichem Gebiet mitarbeiten, die Volkskunde beeinflussen, ja sie in ihren Grundgedanken und in den Methoden vielleicht bestimmen wollen. Was dem deutschen Volkskundler an vielfältiger Unklarheit über seine Wissenschaft von zu Hause her geläufig ist, das begegnete ihm in Stockholm in ähnlicher Weise auch auf internationalem Boden. Überall trifft er auf das Streben der Volkskunde, sich zu bestimmen und abzugrenzen, und so gut wie überall erfährt er, daß sie um ihre Selbständigkeit und um ihre wissenschaftliche Selbstverantwortlichkeit kämpft.

Eine sehr große Zahl von Fachleuten aus europäischen und außereuropäischen Ländern war in Stockholm beieinander; fast überreich mutete die Fülle der Referate an. Sie betrafen Fragen der wissenschaftlichen Terminologie (wie ausgeführt), der Methodologie, der Soziologie und ihres Übergreifens in die Volkskunde, der Ethnographie, der Museologie, und sie gaben Kenntnis von neueren Forschungen auf dem Gebiet der Sachvolkskunde und des Gerätestudiums, des Volksbrauchs und der Volksüberlieferungen, der Berufsgruppenvolkskunde, des Erzählguts, des Volkliods und des Volksglaubens.

Von vielen Ländern wurde über volkskundliche Atlasunternehmungen berichtet. Diese ziehen die Forschung über die Ländergrenzen hinweg zusammen ebenso, wie es auch die Arbeit der Museen tut, die auf immerwährendes Vergleichen und Austauschen angewiesen ist. Gemeinsam ist vielen europäischen Ländern auch der spür- und sichtbare Rückgang der Ausübung überlieferter Bräuche. Daß daneben aber auch Neubildungen in großem Maßstab vorhanden sind, darüber fehlten Referate fast ganz, ebenso über Beobachtungen zur Entwicklung des volkstümlichen Lebens, nur in einem deutschen Referat über „Das heutige Bauerntum in Niedersachsen" (Wähler) kamen Andeutungen darüber vor.

Sehr aufschlußreich und ergiebig waren die gehaltvollen Referate über Volks-

leben und Volkskultur in Schweden, vor allem von Sigurd Erixon, dem Hausherrn des gastgebenden Nordiska Museet, und von den Gelehrten von Uppsala und Lund. Sie bildeten die Vorbereitung für den Besuch des Freilichtmuseums von Skansen und für die zwei Exkursionen nach Mittel- und Südschweden, die sich an den Kongreß anschlossen. Daß die Formen des volkstümlichen Lebens auch in Schweden nur mehr äußerlich angelegt sind und also Nachahmung darstellen, diese Erkenntnis wirkte auf viele Besucher sehr ernüchternd.

Der Kongreß, ausgezeichnet vorbereitet und auf dem Hintergrund der alle Ausländer überwältigenden schwedischen Gastfreundlichkeit durchgeführt, hat, was bei größeren und kleineren Tagungen ja stets der Fall ist, als wertvollstes Ergebnis wohl gezeitigt, daß er einer Reihe von Fachgenossen aus verschiedenen Ländern wieder Gelegenheit gab, zusammenzukommen und voneinander über die Fortschritte der eigenen Arbeit und der Arbeit anderer zu erfahren. Eine Klärung der Grundfragen der Volkskunde und ihrer Abgrenzung hat der Kongreß, wie oben schon angedeutet, nicht bringen können — und vermutlich nicht bringen wollen. Der Möglichkeiten und der völlig neuen Stoff- und Arbeitsfragen sind es so viele, daß noch manche internationale Tagung damit zu tun haben wird. Wertvoll und wichtig ist es aber festzustellen, daß die Volkskunde allenthalben lebendig ist, sogar so stark, daß man ihrem Organismus mit dem Seziermesser der Systematik noch nicht erfolgreich nahekommen kann.

Dölker

Der XXII. Internationale Orientalistenkongreß in Istanbul

Vom 15. bis 22. September 1951 fand in Istanbul der XXII. Internationale Orientalistenkongreß statt, zum ersten Male auf türkischem Boden. Die Tagung, die unter der Schirmherrschaft des Präsidenten der türkischen Republik und unter dem Patronat hoher Regierungsstellen und der Rektoren der türkischen wissenschaftlichen Hochschulen stand, war von einem großen Organisationskomitee, dem Prof. Dr. Zeki Velidi Togan als Präsident vorstand, sehr umsichtig und sorgfältig vorbereitet worden. Umfangreiche Maßnahmen waren getroffen, um den Besuchern des Kongresses die Anreise nach Istanbul, den Aufenthalt in der Stadt und die Teilnahme an den anschließenden Exkursionen in Anatolien zu ermöglichen und zu erleichtern. Viele Kongreßbesucher benutzten die Dampferverbindungen der türkischen Schiffahrtsgesellschaft mit dem westlichen Mittelmeer; doch hat der Referent auch mit der Bahnreise durch Jugoslawien und Griechenland die denkbar besten Erfahrungen gemacht. In Istanbul standen zahlreiche Studentenheime gastlich zur Verfügung. Während und nach dem Kongreß gewährte die türkische Eisenbahn starke Ermäßigung der Fahrpreise auf allen Strecken. So waren alle Voraussetzungen für eine hohe Besucherzahl gegeben, und ein gewaltiges, vielseitiges Programm konnte abgewickelt werden, das dem Kongreß ein hohes wissenschaftliches Niveau verlieh und den Interessen aller Teilnehmer entgegenkam. Die Vorträge bedienten sich ziemlich gleichmäßig des Englischen, Französischen und Deutschen, entsprechend den drei größten Gruppen des Kongresses neben den türkischen Gastgebern. Doch war der ganze weitere Orient bis hin nach Ostasien durch Kongreßteilnehmer vertreten. Leider hatten nur die arabischen Staaten keine offiziellen Delegation entsandt. Die Vorträge und Versammlungen des Kongresses hatten in der zentral im alten Istanbul gelegenen Universität eine würdige und ansprechende Unterbringung erfahren. Die wissenschaftlichen Sitzungen waren in zahlreiche Sektionen gegliedert, unter denen sich die wichtigsten mit dem Alten Orient, mit der Archäologie und Philologie des alten Anatolien, mit Studien zur Semitistik, arabischer Sprache und Literatur, mit der Geschichte, der Kultur und dem Recht des Islam, mit verschiedenen zentral- und ostasiatischen Ländern, mit zahlreichen Fragen und Aufgaben der Turkologie, mit dem Iran und Indien, mit dem christlichen Orient und dem Alten Testament, mit Ägyptologie, mit byzantinischer und islamischer Kunst befaßten. Es ist unmöglich, aus der Fülle der gebotenen Vorträge und Referate einzelne besonders hervorzuheben. Es entspricht dem Wesen der in der Orientalistik zusammengefaßten Wissenschaften und der Gepflogenheit der bisherigen Kongresse, daß sprachliche, geschichtliche und archäologische

Fragen des Orients im Vordergrunde der Tagung standen. Zahlreiche Veranstaltungen und Führungen während der Tagung lockerten das Programm auf und machten mit den Museen, Kunstschätzen und wissenschaftlichen Sammlungen Istanbuls bekannt. Zum Teil waren aus Anlaß des Kongresses eigene Ausstellungen von Büchern, Manuskripten und Kunstgegenständen vorbereitet worden. Die einzigartige Verbindung der großen Zeugnisse einer tausendjährigen Geschichte am Rande des Orients mit dem regen Treiben einer modernen Großstadt, die im Begriffe ist, wieder die Millionengrenze zu erreichen, verfehlte ihren Eindruck auf die Kongreßteilnehmer nicht. So gaben die Tage in Istanbul eine Andeutung, welche Anstrengungen im großen Jubiläumsjahre 1953, zur 500. Wiederkehr des Tages der Eroberung Konstantinopels durch die Türken, von Seiten des türkischen Staates und insbesondere von der Stadt zu erwarten sind, um den Besuch möglichst zahlreicher Fremder zu erreichen. Im Anschluß an den Kongreß wurden Exkursionen ins zentrale Anatolien, nach Ankara, Kayseri und Konya, sowie in die Randgebiete der Ägäis, nach Bursa, Mansia und Izmir, durchgeführt, die große Beteiligung fanden. Andere Tagungsbesucher nutzten die gebotenen Möglichkeiten, um selbständig Teile der Türkei kennenzulernen und ihren besonderen Interessen nachzugehen. Durch ein Abzeichen kenntlich gemacht und ausgewiesen, wurden die Kongreßteilnehmer überall mit großer Freundlichkeit und Gastlichkeit aufgenommen. So haben es die türkischen Gastgeber ohne Zweifel verstanden, dem Internationalen Orientalistenkongreß nicht nur zu einem reibungslosen Ablauf zu verhelfen, sondern ihm ein durchaus eigenes Gepräge zu geben und darüber hinaus den hohen Stand der wissenschaftlichen Forschung in der Türkei zu bekunden. Der nächste Internationale Kongreß der Orientalisten soll in England stattfinden.

Carl Rathjens jun.

30. Internationaler Amerikanisten-Kongreß in Cambridge (England) vom 18.—23. 8. 1952

Auf Einladung des Royal Anthropological Institute und der Universität Cambridge fand der in diesem Jahre turnusgemäß fällige Internationale Amerikanisten-Kongreß seit 40 Jahren erstmalig wieder in England statt. Er war verbunden mit der Huxley Memorial Lecture des Royal Anthropological Institute für 1952, die vor 52 Jahren zum Andenken an Thomas Henry Huxley gestiftet worden war. Der Kongreß wurde von 131 Gelehrten aus 24 Nationen besucht, wobei die Zahl der deutschen Teilnehmer an dritter Stelle hinter der Großbritanniens und der U.S.A. rangierte. Tagungsort waren die Räume der University Arts School. In der Eröffnungssitzung am Montag (18. 8.) begrüßte der Vice-Chancellor der Universität Cambridge, Sir *Lionel Whitby* den Kongreß. Dann gab der Generalsekretär des Kongresses *H. J. Braunholtz* das plötzliche Ableben des Schatzmeisters *Webster Plass* bekannt, an dessen Stelle *G. H. S. Bushnell* vom University Museum of Archaeology and Ethnology in Cambridge trat. Hierauf sprach der Präsident des Kongresses, der bekannte Maya-Forscher *J. Eric S. Thompson* (England). Es folgte die Rede des Altmeisters der französischen Amerikanisten, *P. Rivet*, für die Kollegen des europäischen Festlandes, der bereits auf das erregende Moment des Kongresses, die vor kurzem erfolgte Entdeckung einer offensichtlich als Grabstätte erbauten Pyramide von Palenque, hinwies, was erstmalig eine unmittelbare Parallele zum alten Ägypten erlaubt, nachdem bisher ein Vergleich der mittelamerikanischen Pyramiden mit denen der alten Welt sich eher auf die Zikkurrate Mesopotamiens als Tempelbauten und Abbilder der Welt erstreckte. Als Vertreter der U.S.A. fungierte *W. Fenton*, als Sprecher der lateinamerikanischen Länder richtete *H. Baldus (Brasilien)* das Wort an die Kongreßteilnehmer.

Der Kongreß stand vornehmlich im Zeichen der amerikanischen Archäologie. So war der erste Tag der Vorträge (Dienstag, 19. 8.) fast ausschließlich der mittel- und südamerikanischen Abteilung dieser Disziplin vorbehalten, in der u. a. *E. Noguera* und *J. S. A. Lizardi Ramos* (Mexico), nähere Angaben über die erwähnte Entdeckung von Palenque machten, die noch nicht abgeschlossen ist.

G. Kutscher (Berlin), demonstrierte ausserwählte Meisterstücke aus Gold und Bein der früheren Chimu-Kunst. *R. Carrion Cachot* (Lima) zeigte sehr anschaulich in einem Lichtbildervortrag die vorkolumbischen Ver-

kehrswege und den dadurch bedingten politischen und kulturellen Zusammenhalt des alten Peru auf.

In der Sektion Soziologie äußerte sich u. a. *W. N. Fenton* (U.S.A.) über Kulturstabilität und Kulturwandel bei nordamerikanischen Indianern.

Am nächsten Tage (Mittwoch 20. 8.) zog die Auseinandersetzung um die Theorie Thor Heyerdahls von der Besiedlung und kulturellen Beeinflussung des östlichen Polynesien durch Indianer des westlichen Südamerika die größte Aufmerksamkeit in der Sektion „Ursprung der neuweltlichen Kulturen" auf sich, so daß die parallel laufenden Vorträge der Sektion „Nordamerikanische Archäologie und Ethnologie" auf die beiden folgenden Tage verschoben werden mußten. In drei Referaten verteidigte *Thor Heyerdahl* seine hinter der Kontiki-Fahrt stehende wissenschaftliche Konzeption, die von der Versammlung schließlich zumindest als Anregung, das Problem der alt-neuweltlichen Beziehungen auch von dieser Seite zu betrachten, gewertet wurde.

Im gleichen Rahmen widerlegte *A. G. Haudricourt* (Frankreich) die Theorie Edgar Andersons vom Ursprung des Maises in Indochina mit linguistischen und ethnologischen Argumenten; der Veteran des Kongresses, der bekannte dänische Eskimoforscher *W. Thalbitzer* ließ die Möglichkeit einer (sprachlichen) Verwandtschaft zwischen dem Eskimoischen und den Indo-Europäischen offen.

Am Donnerstag (21. 8.) wurden die Vorträge über zentral- und südamerikanische Archäologie den ganzen Tag über fortgesetzt, u. a. ging *J. Eric S. Thompson* auf den Charakter der Maya und seine Beziehung zu ihrer Kultur ein. Das Referat von *A. Digby* vom Britischen Museum (London) über ein Jadeschmuckstück der Maya, das vermutlich die Gottheit des Maises wiedergibt, war schon deshalb von besonderem Interesse, weil jeder Teilnehmer des Kongresses einen Gipsabguß dieses außergewöhnlich guten Exemplares als Abzeichen erhalten hatte. *F. Termer* (Hamburg) machte einige Bemerkungen zu eigentümlichen archäologischen Objekten aus dem südlichen Peru und dem nördlichen Chile. *H. Trimborn* (Bonn) berichtete über archäologische Eindrücke in Cajamarquilla u. Chan-Chan u. *E. Becker-Donner* (Wien) sprach zu Lichtbildern, die eine Reihe von interessanten Tonfiguren (Grabbeigaben) aus Nordwest-Argentinien zeigten. An diesem Tage kamen auch die Physische Anthropologie und die Linguistik beider Amerika zu Wort. In diesem Zusammenhang legte *P. Rivet* seine Bibliographie der Quechua- und Aymara-Sprache vor. In der Sektion Nordamerikanische Ethnologie las am Nachmittag u. a. *R. Underhill* (U.S.A.) über den modernen Gebrauch des Peyote-Narkotikums bei nordamerikanischen Indianern.

Der Freitagmorgen (22. 8.) war im wesentlichen den Problemen der südamerikanischen Ethnologie gewidmet. *H. Baldus* (Sao Paulo) referierte über „Übernatürliche Beziehungen zu Tieren bei Indianern des östlichen und südlichen Brasiliens", die sich vor allem in dem Tabu des Jägers äußern, daß er von dem selbst erlegten Tier nicht essen darf. *J. Haeckel* (Wien) gab „Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens", die lebhafte Diskussionen hervorriefen. *O. Zerries* (Frankfurt) sprach über „Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika", die diesen dort einer jägerischen Kulturschicht zugehörig zeigten. *E. Schaden* (Sao Paulo) berichtete aus eigener Anschauung mit feiner psychologischer Interpretation über die Bedeutung des Paradiesmythos im Leben der Guarani, deren Kataklysmologie von christlichen Ideen (Jesuiten) stark beeinflußt ist.

Gleichzeitig damit tagte die Sektion: „Erforschung, Besiedlung und Geschichte der Neuen Welt", von der hier die Vorträge von *J. Roeder* (Koblenz): „Der wissenschaftliche Nachlaß des Maximilian, Prinz zu Wied" und von *Karl Viktor, Prinz zu Wied:* „Neue Forschungen zu einer Biographie des Prinzen Maximilian zu Wied" Erwähnung finden sollen, da sie im Zusammenhang mit einer während des Kongresses im Fitzwilliam Museum veranstalteten Sonderausstellung noch unveröffentlichter ethnologischer Zeichnungen aus der Sammlung Maximilian, Prinz zu Wied, standen, die von dessen Reisen nach Süd- und Nordamerika stammen und namentlich aus dem damals noch fast unberührten Lebenskreis der nordamerikanischen Prärie-Indianer meisterhafte Darstellungen von der Hand seines Reisegefährten Bodmer enthalten. An gleicher Stelle wurden auch wertvolle

Originale mexikanischer Bilderhandschriften aus dem Besitz des British Museums London gezeigt, so der Codex Fejérváry-Mayer, Zouche-Nuttal, Selden, u. a. mehr.

Über den ikonographischen Wert einer neuentdeckten Quelle zur Geschichte Perus von Fr. Martin de Murua berichtete *M. Ballesteros Gaibrois* (Spanien).

Von den am Nachmittag stattfindenden Sitzungen über Nordamerikanische Archäologie und Ethnologie war vor allem der Vortrag von *H. M. Wormington* (U.S.A.) über einen neuen präkeramischen und vorhackbaulichen Kulturkomplex in den westlichen U.S.A. bemerkenswert. *J. Dias* (Portugal) machte mit 2 Stein-Artefakten aus Neu-Mexiko bekannt, die wegen ihrer paläolithischen Morphologie für die Prähistorie der neuen Welt Bedeutung besitzen.

Daneben tagte immer noch die Sektion Mittelamerikanistische Archäologie und Ethnologie, in der u. a. *B. Ross* über „Survival aztekischer Elemente in religiösen Zeremonien der Mexikaner" sprach.

Um 17 Uhr wurde die Huxley Memorial Lecture des Royal Anthropological Institute von *K. Birket-Smith* (Dänemark) gehalten, der über die „Geschichte der Ethnologie in Dänemark" einen eingehenden Überblick gab. Anschließend wurde ihm feierlich die „Huxley Medal" überreicht.

Von der Fülle der Vorträge konnte hier nur ein Teil angeführt werden, und zwar solche, denen der Verfasser entweder selbst beiwohnen konnte oder die ihm wegen ihrer Problematik besonders bemerkenswert erschienen. Ein Besuch aller Vorträge war bei deren vielfacher zeitlicher Überschneidung unmöglich. Die hier getroffene Auswahl ist demnach in vielen Fällen subjektiv und besagt nichts über die Qualität der Vorträge, die hier keine Erwähnung fanden.

Die fachwissenschaftlichen Referate über die Archäologie und Ethnologie Mittelamerikas wurden an zwei Abenden durch Filmvorführungen ergänzt. Vor allem interessierte der Buntfilm „The Maya through the Ages", zu dem *Eric S. Thompson* den Begleittext sprach; er gab vor allem die vor einigen Jahren entdeckten Freskomalereien vom Bonampak aus dem alten Reich der Maya sehr gut wieder.

Auch der großartigen Architektur und Kunst des Tagungsortes Cambridge selbst wurde in den Abendveranstaltungen mit Film- und Lichtbildvorführungen gedacht. Das Orgelkonzert am Mittwochabend in der einzigartigen Kapelle des King's College war von bleibender Erinnerung. Ein Ausflug zur berühmten Kathedrale von Ely am Samstagnachmittag (23. 8.) bildete den kunsthistorischen Ausklang des Kongresses.

Auch an rein gesellschaftlichen Veranstaltungen, die den persönlichen Kontakt unter den Kongreßteilnehmern vermitteln sollten, mangelte es nicht. Am Montag lud *L. C. G. Clarke*, Esq., einer der Ehrenpräsidenten des Kongresses, zu einer Sherry Party im Leckhampton House ein, am Dienstag fand eine Tea Party in den Räumen des Universitäts-Museums für Archäologie and Ethnologie statt, am Mittwoch empfing die Britische Regierung, vertreten durch einen parlamentarischen Sekretär des Erziehungsministeriums die Teilnehmer in dem historischen Herrensitz von Audley End, am Donnerstag waren sie Gäste des Vice-Chancellors der Universität Cambridge, Sir *Lionel Whitby* und seiner Gattin im Garten des Downing College. Ein Tee-Empfang des Royal Anthropological Institute in den Bedford Square Gardens zu London führte am Dienstag, den 26. 8. 52 nochmals diejenigen Teilnehmer zusammen, die ihren Aufenthalt in England noch über das offizielle Ende des Kongresses hinaus ausgedehnt hatten.

Seinen gesellschaftlichen Höhepunkt fand der Kongreß in einem mit dem Huxley Memorial Dinner des Royal Anthropological Institute kombinierten Bankett, das in der ehrwürdigen Halle des St. Johns' College stattfand, welches auch einem Teil der Kongreßteilnehmer während der Tagung Unterkunft und Verpflegung gewährte.

Die Schlußsitzung am Morgen des 23. 8. 52 sah alle in einer etwas wehmütigen Abschiedsstimmung. War man doch für eine Woche in einer großen geistigen Familie, dem gleichen wissenschaftlichen Ziel hingegeben, an traditionsreicher Stätte vereint gewesen. Nochmals sprach der Präsident des Kongresses, *Eric S. Thompson* und der Generalsekretär *H. J. Braunholtz*. Mehrere Empfehlungen des Kongresses wurden bekannt gegeben, so u. a. die ethnologischen Bilder aus dem Nachlaß des Prinzen Maximilian zu Wied und die Forschungen des Hamburger Maya-Spezialisten G. Zimmermann zu publizieren. Den Dank der Teil-

nehmer an die Gastgeber brachte *P. Bosch-Gimpera*, der Vertreter der UNESCO zum Ausdruck. Schließlich nahm man die von *H. Baldus* überbrachte Einladung der Stadt Sao Paulo zum nächsten Amerikanisten-Kongreß an und ging mit der Hoffnung auf ein Wiedersehen in Brasilien im Jahre 1954 auseinander.

Otto Zerries, Frankfurt a. M.

Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde vom 17. bis 20. April 1952 in Köln

Die diesjährige Tagung diente mit ihrem ersten Teil der Standortbestimmung der heutigen Ethnologie innerhalb der Geisteswissenschaften und erörterte daher ihr Verhältnis zu den wichtigsten Nachbarwissenschaften. Als besonderes Kennzeichen dieser Tagung erschienen dem Referenten die tiefschürfende Kritik, die an den theoretischen Grundlagen der Völkerkunde wie an ihren überkommenen Lehrmeinungen geübt wurde und das erfreuliche Hervortreten der jüngeren Generation, die sich durch kritische Haltung wie strenge Sachlichkeit auszeichnete.

Nach Eröffnung der Tagung durch den Vorsitzenden und Begrüßung durch S. Magnifizenz den Rektor der Universität Köln, Herrn Prof. Dr. *Wessels*, sprach Prof. Dr. *W. Koppers* (Wien) über *„Ethnologie und Prähistorie in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft."* Ausgehend von der Erkenntnis, daß es weder unhistorische Völker gäbe (Bernheim) noch solche ohne (geschichtsbildende) Individuen, faßte K. die vergangenen und rezenten Rassen als Universalmenschheit, die vom kulturhistorischen Aspekt aus nicht durch scharfe anthropologische Grenzen in Alt- und Frühmenschen und Homo Sapiens zerteilt werden könne, da sich selbst der Pithecanthropus durch die Herstellung von Werkzeugen als Vollmensch erwiesen habe. Entsprechend sei auch die Geschichte der Gesamtmenschheit nur als kontinuierliche Universalgeschichte zu begreifen. Auch die Geschichtswissenschaft greife über die klassische Altertumskunde hinaus und bette unsere Geschichte in die Universalgeschichte ein. Zu ihr gehören Ethnologie und Prähistorie prinzipiell, aber auch praktisch könne die E. trotz dem Mangel an schriftlichen Quellen historische Forschung betreiben. Aus Realienquellen — mit denen ja auch die Historie arbeitet — ließen sich durch Anwendung der Qualitäts-, Quantitäts- und Kontinuitätskriterien Kulturkreise und -schichten erschließen und daraus wieder eine relative Chronologie. Verbreitungskarten von Kulturelementen bildeten eine Basis der Forschung, die in der Bestimmung von zeitlichen und kausalen Fakten gipfele. Einen gewissen Ersatz für schriftliche Quellen bildeten zuverlässige Überlieferungen und Beziehungen zu historisch faßbaren Kulturkomplexen. (Großes Interesse fand die Bemerkung, daß auch die „Wiener Schule" die Notwendigkeit einer Kritik ihrer alten, durch neuere Forschungsergebnisse überholten, Kulturkreisaufstellung anerkenne und daß zwar ethnologische Probleme immer wieder historisch gesehen werden müßten, daß aber auch andere Aspekte möglich seien).

Das Verhältnis der Prähistorie zur Geschichtswissenschaft sei das gleiche, da auch sie universalhistorisch sei und ebenfalls den schriftlosen Menschen zum Objekt ihrer Forschung habe und methodologisch gleichfalls von Kulturelementen, Formenreihen etc. ausgehe. Durch ihre zeitlich wesentlich genauer bestimmten relativen Altersschichten biete sie der Ethn. wesentliche chronologische Hilfe. Da sie aber nur von den Bodenfunden und nicht vom lebenden Menschen ausgehen könne, gewinne sie auch nur einen kleinen Ausschnitt aus der Gesamtkultur. Hier ergänze nun die Ethn. die Prähistorie. Aus der Erhellung prähistorischer Tatbestände durch ethnologische könnten bei „freier Parallelisierung" (= nur Gleichheit an sich gesehen) noch keine historischen Schlüsse gezogen werden, die erst bei „gebundener Parallelisierung" (= Nachweis der genetischen Zusammenhänge) möglich seien. Als dringlich sei die Schaffung einer eigentlichen Methode der Prähistorie anzusehen, die noch fehle, wenn auch Wahle dieser Forderung bereits recht nahe gekommen sei.

Prof. Dr. *W. Mühlmann* (Mainz), *„Völkerkunde und Soziologie"* will die Soziologie aus der Ethnolgie herausgelöst und selbständig neben sie gestellt wissen. Methodisch sei die soziologische neben der kulturmorphologischen die bedeutendste „Sichtweise" der Völkerkunde. Die S. habe es mit

dem Zu-, Aus-, Mit- und Gegeneinander der Menschen zu tun, den Typen des menschlichen Zusammenschlusses und seinen Formen als aktuellen in der Gegenwart ablaufenden sozialen Prozessen. Da der Mensch als Forschungsgegenstand gleichzeitig Objekt und Subjekt sei, greife der Beobachter (Feldforscher) in das Geschehen ein und stelle zunächst nur die Reaktionsformen des anderen auf sich selbst fest, woraus dessen Sein nicht erschlossen werden könne. Das Denken der Primitiven entziehe sich gerade dem geistig disziplinierten „Professor", sofern er nicht „ichlos" in das Experiment einzugehen vermag. Objektivität könne erst in der Sicht eines Dritten, eines unbeteiligten Kritikers, gewonnen werden. M. betrachtete als vordringlich eine noch fehlende Klassifizierung der n.-v. sozialen Gruppen und Strukturen, sowie Untersuchungen der sozialen Tatsachen, Vorstellungen, Typen und des regelhaften sozialen Verhaltens (Institutionen als regelhaftes Gruppenverhalten). Irreführende Bezeichnungen seien auszumerzen, z. B. haben wir es bei „Naturvölkern" nicht mit „Völkern" zu tun, sondern mit kleineren Verbänden (Horden, Clans etc), während die größeren vorwiegend Sprach-, Religions- und Kulturgemeinschaften seien. Unsere Terminologie stamme aus unserer Zivilisation (wobei die europäischen Völker ganz anders strukturiert seien) und decke nur einen Bruchteil des Vorhandenen. Das Gruppenverhalten ergäbe sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Individualitäten, die auch unter den Naturvölkern von grosser Bedeutung seien. Die S. habe es in erster Linie mit dem Einzelmenschen zu tun. Es sei zu beachten, daß sich durch individuelle Interpretationen z. B. des religiösen Weltbildes große Unterschiede zum orthodoxen ergeben können. Auch unter den Naturvölkern gäbe es Rationalisten wie Mystiker.

Die Kulturmorphologie sei die eigentliche geisteswissenschaftliche Methode, die sich mit dem Kulturaspekt, den Formen des objektiven Geistes, den objektiven Formen und Normen, dem geistigen Gehalt einer Kultur befasse, die S. dagegen mit dem funktionalen Verhalten, wobei durch letztere die Streuung des Verhaltens und die Abweichungen von der Norm (culture pattern) zu erhellen sei. Da die Kulturmorphologie die Statik und nicht den Kulturwandel herausarbeite, habe sie kein Verhältnis zur Geschichte. Bei den Naturvölkern stießen wir überhaupt nie auf „Geschichte", die Stelle eines historischen Bewußtseins vertrete ihnen der Mythos. Da die S. die sozialen Prozesse des inneren Kulturwandels ohne äußeren Zusammenstoß (Generationenfolge) untersuche, lasse sie in das Werden der Geschichte blicken.

Wichtig sei, die Hochkulturen in die ethnologische Betrachtung einzubeziehen, da nur die abgelegensten Naturvölker ohne Kontakt mit den zu ihnen expansiven Hochkulturen geblieben seien. Eine historische Betrachtung der Naturvölker sei nicht ohne Beachtung der Zentren hochkulturlicher Entwicklung möglich, wo welthistorische Entscheidungen gefallen sind. Ein säkularer Schwundprozeß der Naturvölker sei festzustellen: Ein ständiges Aufgehen kleiner sozialer Strukturen in größeren Organisationsformen. Der gegenwärtige Zusammenprall der Naturvölker mit unserer Hochzivilisation habe durch die Übernahme europäischer nationaler Ideen einen Nationalismus der Exoten geschaffen (jedoch dort keine „Nationen" in europäischem Sinne!), der mehr eine Angelegenheit der Massenpsychologie sei. Neue Probleme ergäben sich aus der Vergesellschaftung von Weißen und Farbigen, die zu asymmetrischen „kolonialen Gesellschaften" (ohne Gleichberechtigung der Farbigen) führte.

In der lebhaften *Diskussion* zu beiden Vorträgen (Wolfram, Wiora, Bensch, Koppers, Mühlmann u. a.) wurde allgemein die Trennung der Soziologie von der Ethnologie abgelehnt und die Anwendung soziologischer, kulturmorphologischer und historischer Betrachtensweisen in der Völkerkunde als notwendig erachtet. Die Befürworter historischer Untersuchungsmethoden bestritten das Nichtvorhandensein eines historischen Bewußtseins bei Naturvölkern, dieses sei nur graduell von dem der Schriftvölker unterschieden. Aber auch ohne dem ließen sich Naturvölker historisch untersuchen. Die Notwendigkeit einer stärkeren Beachtung der Hochkulturen und der Ereignisgeschichte wurde anerkannt.

Prof. Dr. *L. Schultze-Jena* (Marburg) gab in seinem Vortrag *„Völkerkunde u. Sprachwissenschaft"* zunächst einen Überblick über Geschichte und Methoden der Linguistik und ihrer für die Ethnologie wichtigsten Probleme. Da die Sprache formale Wortgebilde schöpferisch im Dienste des Sprach-

austausches schaffe, präge sich in ihr die Eigenart und Denkart eines Volkes am prägnantesten aus. Aus Wortschatz, formalen Bildungen und Wandel der Sprachen (Substrate!) ließen sich weitgehende kulturhistorische Schlüsse ziehen. Allerdings reichten die analytischen und synthetischen Methoden nicht aus, einen Stammbaum der Sprachen der ganzen Welt aufzuzeichnen. So fänden sich etwa Klassensprachen nicht nur bei Bantu, sondern auch bei Finno-Ugriern und nordamerikanischen Indianern; Inkorporationen des Verbums sowohl bei Indianern wie auch bei Samojeden und Basken; Flexionen auch in der Südsee und in Mexiko. Auf engerem Gebiet sei die Linguistik der Ethnologie eine gute Helferin, z. B. würden heute die europäischen Sprachen nicht mehr in romanische, germanische etc. eingeteilt, sondern in eine „atlantische", „zentrale", „balkanische" Gruppe (bes. Rolle der Illyrier). Dadurch werde hier in eine tiefere Vergangenheit der Sprachen und zu alten ethnischen Zuständen zurückgeführt, für die wir keine schriftlichen Quellen besitzen. Insbes. ermögliche die vgl. Namensforschung für Geräte etc., die Ortsnamenkunde und die Lehnwortforschung, kulturelle Zustände und Wandlungen in großer zeitlicher Tiefe und ethn. Schichtungen festzustellen (z. B. Urheimat und ursprüngliche Kultur der Indogermanen, germanischer Einfluß auf Lappen und Finnen, Brückenschlag von Basken über Kaukasus—Pamir zu indochinesischen Völkern etc. Sapir habe so mit linguistischen Methoden Kulturaustausch und Wanderungen nordamerikanischer Indianer feststellen können). Zur Lösung des Problems der alt-neuweltlichen Kulturbeziehungen seien die zahlreichen linguistischen Versuche nicht so geeignet wie archäologische und kulturhistorische Methoden. Um einen sicheren Rückhalt zu gewinnen, sei von den Ethnologen zu fordern, geistiges Kulturgut (Mythen) nicht durch Dolmetscher, sondern in der betr. Muttersprache aufzunehmen, wofür Sahagun ein bis heute unerreichtes Ideal sei.

In der *Diskussion* erläuterte *Block* das Problem der Balkansprachen. Hier hätten 5 verschiedene idg. Sprachen eine einheitliche nicht-idg. Struktur, die auf ein starkes vor-idg. Substrat zurückzuführen sei.

Prof. Dr. *W. Wiora (Freiburg), Völkerkunde und Volkskunde":* Beiden Wissenschaften seien in ihrer Struktur begründete unbestimmte Abgrenzungen eigentümlich; sie hätten es nicht wie andere Geisteswissenschaften mit bestimmten Räumen oder Kulturausschnitten zu tun, sondern mit grösseren Komplexen. Die Volkskunde bearbeite 3 Fächer: 1. Geistiges Leben der Grundschichten („Volk") in Hochkulturen; 2. Volkstumskunde der (europäischen) Hochkulturen; 3. Volkstum innerhalb der Heimatkunde. (Die folkloristischen Zweige seien nicht eng mit ihr verbunden.) In ähnlichem Aufbau aus analogen Fächern untersuche die Ethn. 1. Grund- und Mittelkulturen; 2. alle (außereuropäischen) Völker als solche. Im Unterschied zu den von der E. untersuchten ungeschichteten Grundkulturen hat die Volkskunde die in den Hochkulturen „fortlebenden Naturvölker", d. h. die sozialen und seelischen Grundschichten und den Wandel ihres Verhältnisses zur Oberschicht zu erforschen. W. bekannte sich ausdrücklich auch zur historischen Forschung, ohne welche die Gegenwart nicht zu verstehen sei und zur Zusammenarbeit zwischen Volkskunde und E., die einander bedürften, um in das Wesen eines Volkes verstehend einzudringen. Dabei seien alle Methoden — je nach den Erkenntniszielen — anzuwenden. Eine Mißachtung der schriftlosen Quellen verstoße gegen die wiss. Forderung der Berücksichtigung aller Quellen, wobei zu berücksichtigen sei, daß die (meist tendenziösen!) schriftlichen Quellen nur einen Ausschnitt erfassen. Dadurch sei auch eine Überwindung überholter Anschauungen möglich (z. B. primitiv = einheimisch, „Hochkultur stammt aus der Antike", rezente Naturvölker = „stehengebliebene Paläolithiker" etc.). Eine Verbindung der Volkskunde und E. ergäbe sich auch aus der Tatsache, daß überschichtete Grundkulturen zu Unterschichten der Hochkulturen werden. In Zusammenarbeit beider Wissenschaften solle unter Zusammenfassung aller Quellen und nach Aufstellung von Typen- und Formenreihen als Material eine zusammenfassende Universalgeschichte Europas entstehen und der Zusammenhang der europäischen Kulturen unter sich und ihre Stellung zur Welt, die Vor- und Frühzeit der europäischen Kulturen und die Europäisierung der Welt wie deren Gegenwirkungen untersucht werden.

Prof. Dr. *K. G. Fellerer* (Köln), *„Völkerkunde und Musikwissenschaft"* betonte, daß die Musikwissenschaft eng mit Volkskunde und E. verbunden sei. Nur durch diese und durch die vgl. musikethnologische Forschung sei die Musik der Vorgeschichte über Antike bis zum Mittelalter zu erhellen gewesen. (Analogien zu ethnologischen Kulturkreisen — Reste der primärkulturlichen Musik in Resten noch in mittelalterlicher und in europäischer Volksmusik erhalten —; antike und mittelalterliche Instrumentarien, Musiktheorien und Musizierweisen; Zusammenhänge antiker Musik mit rezenter mediterraner; Auseinandersetzung des Christentums mit dem Heidentum, Europas mit Kleinasien; Wurzeln der Mehrstimmigkeit, des Kanons, des Cantus firmus, der Wiederholungsformen, der Anfänge der Musik überhaupt etc.). Die E. habe auch den Sinninhalt alter Musik erhellt. Von großer Wichtigkeit sei dabei die Erkenntnis vom Bestehen ausdrucksgebundener „Melodiemodelle", die im MA noch lebendig waren (insbes. Kultmusik, auch im Meistersinger-„Ton") und sich in Resten auch im Abendland noch erhalten hätten. In zahlreichen Mythen bekämen Melodiemodelle Sinninhalt. (Auch in der Gregorianik erhält der gleiche Text verschiedene Melodien, wenn er an verschiedenen liturgischen Stellen gesungen wird.)

Je naturnaher der Mensch sei, desto mehr sei ihm die Musik zentraler Lebensinhalt, erfasse er im Klang Natur und Kosmos. Daraus sei wieder die Gleichsetzung von Klang und Mensch, die zahlensymbolische Verbindung von Musik und Tieren, Menschen, Organen etc. entstanden, die noch im späten Mittelalter lebendig war. So habe M. Schneider in spanischen Klöstern noch einen Zusammenhang von Säulenplastiken mit Musik gefunden (Auswahl der Kunstformen und -materialien nach parallelisierten musikalischen Gesetzen, damit jeder Stein den Heiligen preise!). Ein echtes Verständnis der exotischen und der Volksmusik wie der antiken und mittelalterlichen Musik sei sowohl durch den Europäerdünkel verbaut gewesen wie auch durch das Erlöschen der bis ins MA. lebendigen akustischen Überlieferung von Melodiemodellen, denen gegenüber die optischen Aufzeichnungen (Neumen) nur allgem. skizzierte Gedächtnisstützen und keine Notenschriften in unserem Sinne darstellten. Die Musikethnologie sei nicht nur dadurch von großer Bedeutung, daß sie eine Kenntnis außereuropäischer Musik, ihrer Grundlagen, Werte und ihres Werdens vermittelt habe, sondern auch durch den Nachweis, daß es andere als klassische europ. Musik mit eigenen Werten auf anderen Grundlagen gäbe. Dadurch kann sie auch den Pessimismus in Bezug auf die moderne Musik zerstreuen, die kein „Ende der Musik" bedeute, sondern eine neue Musikgestaltung.

Die zweite Hälfte der Tagung brachte am 18. und 19. 4. spezielle Fachvorträge, über die aus Raummangel leider nur kurz referiert werden kann.

Dr. *E. F. Podach* (Paris) sprach *„Über den Ursprung der primitiven Medizin"*. Er bedauerte, daß die nv. Medizin von medizinischen Forschungsreisenden wegen deren europ. Rationalismus nur ungenügend, von Ethnologen mangels medizinischer Kenntnisse gar nicht wissenschaftlich untersucht worden sei und nur immer die magischen Praktiken beachtet wurden. Die medizingeschichtliche, aus der Tierpsychologie abgeleitete, Annahme eines „animalischen Instinktes" bei der Nahrungssuche wie für medizinische Verhaltens- und Behandlungsweisen sei abzulehnen. Der große Schatz der Naturvölker an Heilmitteln und Behandlungsweisen sei weder durch die Instinkt- noch durch die „Probier- und Zufallstheorie" zu erklären, nur kulturwissenschaftliche Analysen aller Befunde könnten weiterführen.

In der *Diskussion* brachten Koppers und Schultze-Jena unterstützende Beispiele für die rationale Praxis in der nv. Medizin bei und Mühlmann unterstrich, daß der Begriff „Instinkt" noch gar nicht eindeutig fixiert sei. Podach betonte, daß es bei allen psych. Handlungen auf die Intentionalität ankomme. Häufige, unbewußte, intramentale Erfahrungen führten allmählich zu intramentalen Erfindungen, die fälschlich als letzter Findungsakt bezw. „Instinkthandlung" gedeutet würden.

F. Caspar (Hamburg) berichtete (mit Lichtbildern) über seine *„Forschungsreise zu den Tupari-Indianern"* im Hinterland des Rio Guaporé. In straffer und klarer Gliederung führte er zunächst alle wesentlichen Fakten der materiellen und geistigen Kultur dieses in den letzten Dezennien auf 10% seines

ursprünglichen Bestandes (noch 2 Lokalgruppen in 2 Gemeinschaftshäusern) zusammengeschmolzenen Stammes vor. Die Wirtschaftsgrundlage bilden Anbau von Knollenfrüchten (süßer Maniok), Bananen, Mais und Leguminosen, neben Jagd und Sammelwirtschaft. Deszendenz bald patri- bald matrilinear, keine Sippen und Altersklassen. Ehe meist monogam und patrilokal, Pubertätsriten bei Knaben. Von sozialer Wichtigkeit Trinkfeste mit Tänzen. Ein Schöpfergott wurde nicht festgestellt, dagegen Natur-, Tier- und Totengeister, mit denen Schamanen in Trance (Narcotica) verkehren. Diese sind gleichzeitig Stammespriester, Zauberer und Medizindoktoren. Alsdann erläuterte C. noch einige wichtige Kulturelemente: Es sei stets übersehen worden, daß es 2 Arten von Chicha gäbe: unvergorene (meist aus Yams) als näherndes Alltagsgetränk und vergorene (Maniok) als Festgetränk. Bei den T. geht dabei im Gegensatz zum gesamten übrigen Kontinent das Kochen dem Zermahlen (in Gemeinschafts-Reibemörser) voran. Soziologisch ist wichtig, daß die „Häuptlings"-Autorität weitgehend auf die von ihm (auf den Rodungen der Gruppenmitglieder) geleistete Mehrarbeit gegründet ist, ohne welche keine Gefolgschaft erhalten werden kann. Der äußerst „gesittete" Nationalcharakter der T., der jeden Zwang und jede heftige Gemütsbewegung verpönt, wird durch entspr. Erziehung aufrechterhalten.

Dr. *A. Pohlmeier* (Bonn) befaßte sich mit *„Hochkulturellen Erscheinungen im Kulturbild der Aruak"*. Als solche wurden von der Vortragenden hochentwickelte Ackerbaumethoden (Mounds, Düngung, Fruchtwechsel, Irrigation, Brunnen etc.), geschichtete Gesellschaft (Sklaven, Häuptlingsaristokratie, Ansätze zu territorialem Kleinkönigtum, Priesterstand), ferner der Bau von Straßen und Brücken, Ballspiel und Spielplätze, Verehrung vergotteter Gestirne und des Jaguars angesehen, die im Gegensatz zum Charakter der Aruak als „primitive Bodenbauer" stünden. Sie erweckten den Verdacht, daß eine Degeneration von höherem Kulturzustand vorliege. Bei der Abwanderung der A. ins Binnenland seien jedenfalls kulturelle Verarmungen festzustellen. Die o. a. Elemente wurden von P. zurückgeführt auf 1.) die circumkaribische Kultur, die stark von der andinen K. beeinflußt sei, so daß frühe andine K.-Elemente von den A. bis in ihr südlichstes Verbreitungsgebiet gebracht wurden, wo 2.) neue späte andine K.-Elemente durch Berührung mit der Inka-Kultur dazutraten (vor allem bei Mojo und Chané).

In der *Diskussion* beanstandeten Zerries, Bensch, Dittmer, daß nicht scharf genug zwischen echter „Hochkultur" und archaischer K. (als Vorstufe der H. K.) unterschieden sei, für welch letztere gerade die Mehrzahl der o. a. K.-Elemente typisch sei. Diese hätte also den A. evtl. auch von Beginn an ohne hochkulturliche Beeinflussung (mit Ausnahme des späteren Inkaeinflusses) zu eigen gewesen sein können.

Am Nachmittag sprach Prof. Dr. *M. Heydrich* (Köln) als Einleitung zur später anschließenden Besichtigung der neuen Schausammlung des Rautenstrauch - Joest - Museums über *„Völkerkundenmuseum heute"*, vorwiegend an Hand der Geschichte dieses Museums. U. a. habe der Einbau eines Theaters in das Gebäude des Museums diesem zwar eine empfindliche Raumeinbuße gebracht, und damit den Zwang zur Auswahl des Wesentlichsten, aber durch abendliche Öffnungszeiten auch neue Besucherkreise aus den Reihen des Theaterpublikums.

Dr. *J. Röder* (Koblenz) berichtete mit farbigen Lichtbildern über seine höchst bedeutsamen archivalischen Untersuchungen des Nachlasses des Prinzen Max zu Wied. Sie ergaben eine Fülle von Originalzeichnungen und -aquarellen von diesem selbst (Brasilienreise) wie von C. Bodmer (Nordamerika). R. konnte nachweisen, daß diese in den späteren Publikationen sehr stark im Zeitgeschmack abgewandelt wurden und damit ein verfälschtes Bild der besuchten nordamerikanischen Indianer vor 120 Jahren ergeben.

Besichtigung des Rautenstrauch-Joest-Museums: Die Sonderausstellung *„Originalzeichnungen Carl Bodmers von der Nordamerika-Reise des Prinzen Maximilian zu Wied 1832—1834"* (mit Gegenüberstellungen von Reproduktionen des bekannten Werkes) war eine Überraschung und Offenbarung. Die Besucher waren stark beeindruckt von der erstaunlich unbefangenen und unbestechlichen Naturtreue der Bodmer'schen Originale, die einen unbeschreiblichen Reiz von

Frische und Lebendigkeit ausstrahlen und den späteren Reproduktionen auch künstlerisch weit überlegen sind, dabei oft ganz modern anmuten. Eine Veröffentlichung dieser Originale als unschätzbares Quellenmaterial ist dringend geboten.

In eine weitere Sonderausstellung *„Afrikanische Plastik"* aus der Privatsammlung Clausmeyer führte Dr. *W. Fröhlich* (Köln) ein. Sie bot eine Fülle durchwegs guter und sehr guter Qualität, z. T. auch exzeptionelle Stücke und Raritäten.

Die Säle der ständigen Schausammlungen des Museums boten ein bestes Beispiel moderner Museumspraxis (zusätzliche künstliche Beleuchtung, Lautsprecher-Schallplatten-Anlage, keine starre Schrankreihung, freie Wandflächen mit Gegenständen offen behängt), die, mit künstlerischem Feingefühl gestaltet, unaufdringlich belehrt und zugleich ästhetisch befriedigt. Stab und Mitarbeiter des Museums konnten für ihre hervorragenden Wiederaufbauleistungen uneingeschränktes Lob ernten.

Nach einem Empfang durch den Herrn Oberbürgermeister der Stadt Köln gab Prof. Dr. *Ad. E. Jensen* (Frankfurt) in einem von Lichtbildern unterstützten Festvortrag einen ersten Überblick über die Ergebnisse seiner *„Forschungsreise nach Süd-Abessinien."* Bezüglich der Kulturanalyse der hochinteressanten, von Beeinflussung durch Europäer, Amharen und Galla noch freigebliebenen, besuchten Stämme sei auf die bereits erschienenen (vgl. Zeitschr. f. Ethn., 77, 1/1952) wie zu erwartenden Veröffentlichungen hingewiesen. Ein Forschungsergebnis scheint dabei dem Referenten von nicht zu überschätzender Tragweite für die Afrikanistik wie die Allgem. Völkerkunde zu sein: Entgegen der heute herrschenden Schulmeinung, der Viehzuchtnomadismus sei direkt aus der „Urkultur" abzuleiten und Rinderzucht in Afrika sei überall der Beeinflussung durch „Osthamiten" zu danken, wurde seit E. Hahn insbes. von Wirtschaftsethnologen die Meinung vertreten, ersterer könne nur aus einer gemischten Wirtschaftsform (Pflanzer bezw. Bauern mit Rinderzucht) entstanden sein und Großviehzucht gäbe es in Afrika auch außerhalb des „osthamitischen" Einflußbereiches. Dies konnte bisher nur durch kulturhistorische Untersuchungen (Umfangreiches Material für diese Auffassung werde ich mit in Druck bzw. in Vorbereitung befindlichen Arbeiten vorlegen. Di.) erschlossen und als rezenter Vorgang nur aus Madagascar belegt werden. Nun aber konnte Jensen diesen Übergang von gemischter Wirtschaftsweise über Halbnomadismus zur Trennung in seßhaft bleibende, pflanzerische und vollnomadistisch gewordene Gruppen von Stämmen gleicher Sprache und Überlieferungen noch in statu nascendi auch gerade im Ausgangsgebiet der „Osthamiten" feststellen.

19. 4. Dr. *E. Schlesier* (Göttingen) brachte in seinem Vortrag *„Heinrich Schurtz's ‚Altersklassen und Männerbünde' und die moderne Völkerkunde"* eine gründliche Kritik an den Sch.'schen Thesen. So könne z. B. das Männerhaus nicht aus dem Junggesellenhaus abgeleitet und nicht als Oberbegriff für alle Gemeinschaftshäuser verwendet werden, sondern nur für die Wohn- und Arbeitsstätten aller Männer. Das Versammlungshaus sei älter als das Junges.-H. Männerhäuser dienten verschiedenen Institutionen mit unterschiedlichen Funktionen (Schlafhaus bei Clan-Organisation, um Exogamie zu sichern; bei Sippenverfassung dient es als Sippeneigentum neuen Zwecken; bei selbständigen Dorfverbänden kann es Versammlungs-, Arbeits-, Rasthaus sein, oft zugleich Kulthaus). Auch die Sch.'sche Aufstellung der Altersklassen müsse aufgegeben werden, für ihre Entstehung habe der „Gesellungstrieb" nur sekundäre Bedeutung. Organisationsformen richten sich nach den Aufgaben und wandeln sich und verfallen mit diesen (z. B. sei die Organisierung der Junggesellen in Mikronesien durch ihnen von der politischen Macht gestellte Aufgaben veranlaßt).

In der *Diskussion* betonte Mühlmann den Unterschied von organisierten und nichtorganisierten Zusammenschlüssen u. stimmte zu, daß erst deren Funktionen untersucht werden müßten. Kauffmann und Wolfram bestätigten mit Beispielen aus Hinterindien und Europa den komplexen Charakter des Männer-H. und mit Niessen auch die religiösen Einflüsse.

Dr. *K. Schlosser* (Kiel) stellte *„Biologische Betrachtungen zur naturvölkischen Kunst"* an. Die in dieser zu findende, vom Naturvorbild abweichende, Darstellungsart mit Überbetonungen einzelner „Valenzen" (bzw. „Schlüsselreize" oder „Kennmerkmale") bezeichnete sie als „Signalismus." Ausgehend

von der Tierpsychologie, die angeborene Reaktionsweisen auf „primäre Valenzen" (= artbestimmte körperliche Merkmale und Verhaltensweisen) festgestellt habe (Lorenz), wollte die Vortragende auch den „primären Signalismus" (= vorwiegend Beschränkung der disproportionierenden Darstellung auf wesentliche Merkmale bzw. deren Überbetonung von Einzelmerkmalen, wie sie etwa bei der Pfahlplastik und schematisierten Zeichnungen, aber auch bis in die Kunst von Hochkulturen zu finden sind) als angeborene Reaktion auf primäre Valenzen beim Menschen zurückführen. Ebenfalls psychologisch solle die Abweichung von der „Norm" in der Überbetonung als wesentlich empfundener individueller Unterscheidungsmerkmale („Differentialsignalismus") zu erklären sein, desgl. die Überbetonung der eine Tätigkeit ausübenden Körperteile etc. („Funktionssignalismus"). (Mit den letzten beiden Signalismen wird also etwa das erfaßt, was bisher in der Kunstgeschichte als „Bedeutungsperspektive" etc. benannt wurde.)

In der sehr lebhaften *Diskussion* wurde allgemein die Berechtigung bestritten, die Tierpsychologie zur Erklärung künstlerischer Phänomene heranzuziehen. Psychologen und Anthropologen (u. a. Schwidetzki) verneinten die Gültigkeit der Lorenz'schen Theorien und vor allem die Möglichkeit, sie auf den Menschen anzuwenden und verwiesen auf die kulturbedingten Unterschiede der sogen. „primären Valenzen", Auslöseschemata und Reaktionsweisen (z. B. zwischen Europäern und Naturvölkern). Vom kunsthistorischen Standpunkt beanstandete Dittmer methodologisch die wahllose Vergleichung von Kunstwerken der verschiedensten Kulturen (Wildbeuter bis amerikanische Hochkulturen). Der „primäre Signalismus" habe verschiedenste Aspekte und Ursachen (z. B. techn. Bedingtheiten, Degenerationen, vor allem verschiedenste künstlerische Intentionen, Anwendung verschiedener kulturbestimmter Prinzipien und Gestaltungsweisen). Da in verschiedenen Stilen und selbst im gleichen (Plastik : Malerei) ganz verschiedene „primäre Valenzen" aufträten, könnten diese nicht angeboren sein.

Dr. *K. Dittmer* (Hamburg) wollte in seinem Lichtbildervortrag *„Hochkulturliche und außerafrikanische Einflüsse auf die afrikanische Kunst"* einen kunsthistorischen Beitrag zur ethnologischen Forschung und zum Problem der vernachlässigten alten hochkulturlichen Einwirkungen auf die Naturvölker bieten. U. a. wies er darauf hin, daß in der Kunst von Jebba-Yoruba-Benin (und ihren Ausstrahlungen) neben spätägyptischen Stilelementen der nubischen 25. und 26. Dyn. auch starke indische Einflüsse festzustellen seien (wobei die Überbewertung der mediterranen und koptischen Einflüsse durch Hefel kritisiert wurde). Diese in formalen Gestaltungen, wie in Schmuck- und Ornatformen festzustellenden indischen Beziehungen seien bes. eng zur Kunst von Mathura (2.—4. Jh. n. Chr.) und zur späteren indischen Kunst etwa vom 5. Jh. ab. Da Nubien ägyptische Kultur sehr konservativ bewahrte (Amonskult!) und wegen der assyrischen, persischen und islamischen Eroberungen ständig ägyptische Flüchtlinge dorthin strömten, andererseits Nubien enge Handelsbeziehungen zu Indien unterhielt, könnte sich hier in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. am ehesten ein Mischstil aus spätägyptischer und indischer Kunst mit Einschlägen mediteraner, koptischer und orientalischer (assyr. und pers. Herrschaft!) Elemente gebildet haben. Dieser müsse von den historischen Flüchtlingswellen vor der sassanid.-persischen und anschließenden arabischen Eroberung Nubiens vom Ende des 6. Jh. n. Chr. ab nach dem zentralen Sudan und von da nach Aufnahme älterer mediterraner Stilelemente im Verlauf weiterer Jahrhunderte in die rezenten südlichen Sitze gebracht worden sein, wo die Ife-Kunst bereits im 11. Jh. n. Chr. ihren vollentwickelten und gefestigten Stil aufweist. D. glaubte noch weitere indische Einflüsse nachweisen zu können (u. a. Bakuba-Königsfiguren als unverstandene Nachahmungen eines Buddhabildes, Bas-Congo-Mutterbilder als solche der Durga).

Außer einer Zustimmung durch Heydrich keine *Diskussion.*

Dr. *P. Bensch* (Marburg) ging von gründlichen historischen Quellenstudien aus, um den *„Pferdenomadismus in Afrika"* bis in historische Tiefen zu verfolgen. Der Streitwagen erscheine erstmalig um 1600 v. Chr. in Nordafrika. Hier sei sein technisch vollendeter (hochkulturlich!) vorderasiatischer Typ wegen fehlender technischer Voraussetzungen primitivisiert worden (Fortfall des Wagenkorbes, Fahrer wird gleichzeitig

Kämpfer mit Lanze statt Bogen). Im 7./6. Jh. v. Chr. sind Pferdezucht und Streitwagen der Vornehmen Charakteristikum der Libyer geworden. Vordem spielte (in Verbindung mit Ackerbau) die Zucht des Rindes die Hauptrolle, das auch weiterhin wichtig bleibe. Pferdezucht gab militärische Vorrangstellung und ermöglichte die Nomadisierung des feldbäuerlichen Komplexes. Die „nomades" seien keine „Ziehbauern" (Wölfel) gewesen, sondern Vollnomaden, da die Antike von Asien und Arabien her diesen Begriff genau gekannt hätte. Die militärische Verwendung des Pferdes als Reittier habe schlagartig an der Wende des 3. zum 2. Jh. v. Chr. eingesetzt. (= Parallele zur vorderasiatischen Entwicklung). Der Pferdekomplex endete mit der Einführung des Kamels vom 2./3. Jh. n. Chr. an. Erst durch die Araber wurde die militärische Verwendung des Pferdes in N.Afrika neu belebt. Da spez. für den Kampf gezüchtet, spiele es heute nurmehr eine untergeordnete Rolle ohne hervorragende psychologische Funktion und könne gegebenenfalls ganz verschwinden.

Keine Diskussion.

Dr. *H. Nachtigall* (Mainz) erläuterte *„Das tibetische Inkarnationsdogma."* Voraussetzung sei die Lehre von Weltperioden und -untergängen mit jeweils neuen Buddhas im Mahayana-Buddhismus. Irdischer Buddha = ird. Leib des immateriellen Dhyani-Buddha, beide ergeben mit dessen Nachfolge-Bodhisattva eine Trinität. Während die Buddhas ins Nirvana verschwinden, können die Bodhisattvas sich verwandeln etc. und durch Emanierungen reinkarnieren, oft gleichzeitig in verschiedenen Menschen. Das Gleiche vermögen auch heilige Menschen, also auch hohe tibetische Würdenträger (im 15./16. Jh. nur Oberhäupter der Gelben Kirche, später auch auf andere übertragen). Dem gehen wunderbare Ereignisse parallel, die zur Prüfung des nachfolgeberechtigten Kindes dienen. Amitabha (= Dhyani-Buddha des Gautamo) reinkarnierte sich im Taschi-Lama (der demgemäß geistiger Herrscher, heilig, allwissender Lehrer ist), sein Dhyani-Bodhisattva (= Avalokiteshvara) in Dalai-Lama (= nähere Beziehung zum Leben, daher politisch-militärischer Herrscher und Leiter der Kirche). Beide Lamas reinkarnieren sich in ununterbrochener Folge. N. gab weiterhin einen Abriß der tibetischen Kirchengeschichte. Das Vorhandensein des Inkarnationsdogmas nur in Tibet erklärte er aus der tibetischen Bon-Volksreligion, gegen die sich der Buddhismus erst seit 747 stärker durchsetzen konnte. Diese typisch jägerische Religion kenne Himmel — Menschen — und Unterwelt, in den ersteren gehen die Toten ein und von ihm kommen die Seelenkeime.

Diskussion: Friedrich betonte die religiösen Beziehungen zwischen Hoch- und Nordasien. Den n.-asiatischen himmlischen Präexistenzen entsprächen die Dhyani-B. s., die schamanistisch magische Verwandlung sei im Lamaismus verengt auf die Verwandlung einer Gottheit in einen bestimmten Menschen. Von tibetischen Missionaren und noch vom 4. D.-Lama würden magische Verwandlungen berichtet. Reinkarnation sei nicht gleich Wiedergeburt. Aus der tibetischen Altschicht sei die Inkarnations-Erbfolge zu erklären. Niessen meinte, daß in ostasiatischen und griechischen Dramen und im tibetischen Frühlingsfest schamanistische Verwandlungen nachlebten. Funke wies auf schamanistische Verwandlungspraktiken auch bei anderen tibetischen Heiligen hin. Eine Diskussion über eine allgemeingültige Definition des „Schamanismus" blieb ohne Ergebnis.

Dr. *H. E. Kauffmann* (Freiburg) beschrieb einen *„megalithischen Teich bei Mao, Assam"* und brachte ihn wie ähnliche andere in Verbindung mit den Verdienstfesten der Naga. So kennen die Angami eine Serie von 10 bis 12 Festen (1 pro Jahr), wobei das letzte, gen. „Teichgraben", wegen der enormen Steigerung der damit verbundenen Ausgaben und Opfer höchst selten sei. Er habe also die gleiche Bedeutung wie die bekannten Steinsetzungen. Die Verbindung Wasser—Megalithen sei durch den Ideenkomplex „fruchtbarkeitszeugendes Wasser—Totenkult" gegeben. Die Teiche bei indischen Tempeln gingen auf megalithische „Tanks" zurück. Bezügl. des Sinnes eines bei Verdienstfesten zu beobachtenden symbolischen Coitus zwischen Priester und alter Frau aus dem Clan des Festgebers und einer symbolischen Verheiratung eines Mädchens mit dem Dorftor erbat K. weitere Hinweise.

In der *Diskussion* brachten Niessen, Friedrich und Caspar weitere Parallelen hierzu.

Dr. *F. Funke* (Köln) gab mit seinen „Betrachtungen über die Bevölkerungsstruktur

von Süd-Sumatra" eine genaue Kulturanalyse und Quellenkritik. Darnach gingen alle Nachrichten über angebl. Kopfjäger im Gebiet von Lampoeng auf eine einzige Quelle von 1878 (Weet) zurück, die in der Auswertung von Kontrollberichten eine legendäre Begebenheit des 16. Jh. von einer Opferung (begrabener) Sklaven durch einen Rajah irrtümlich als Kannibalismus gedeutet habe. Lt. einem Zeitungsbericht habe es jedoch Ende 18. Jh. in einer anderen Gegend typische Kopfjagd gegeben. In mühevoller Kleinarbeit konnte F. eine Bestätigung und Lokalisierung dieser Kopfjäger (Orang Aboeng) erbringen und nachweisen, daß sie durch eine Strafexpedition nach Norden vertrieben wurden. Ungeklärt bleibe noch die Abweichung ihres kulturellen Typus von dem der späteren Aboeng.

Keine *Diskussion.*

Dr. *J. Huppertz* (Bonn) erläuterte die *„Viehhaltungsformen der ostindischen Inselwelt"* als von Viehart, Umwelt und Wirtschaftsform bestimmt. Bei primitiven Brandrodungs-Pflanzern würden vorwiegend Schweine ohne geregelte Fütterung in „freier Dorfhaltung" gehalten. Hürden außerhalb der Dörfer würden insbes. bei intensiver Zucht von Großvieh (Savannen) verwendet. Der Pflugkultur seien Boviden als Arbeitstiere nötig, wegen der intensiven Ausnützung des Bodens würde aber nur die unbedingt nötige Anzahl gehalten (in freier Dorfhaltung, in Hürden, unter Pfahlhäusern; häufiger — insbes. bei intensivem Ackerbau — in Ställen [Schuppen], wo sie wegen Mangel an Weiden auch gefüttert würden.) Die Vortragende gab des weiteren genaue Analysen der Viehhaltungsformen auf den einzelnen Inseln.

Diskussion: Trimborn: Stallwirtschaft sei nicht klimatisch bedingt, sondern kulturell, d. h. bei betriebswirtschaftlicher Intensivierung.

Eine Mitgliederversammlung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde und geselliges Beisammensein beschloß den 19. April, ein Autobusausflug an den Mittelrhein am 20. 4. die Tagung.

K. Dittmer, Hamburg

PERSONALIA

Woldemar Klein — 60 Jahre

Der Verleger der „Silbernen Bücher", Woldemar Klein, hat am 7. Mai 1952 seinen 60. Geburtstag gefeiert, wozu wir ihm nachträglich unsere herzlichsten Glückwünsche aussprechen.

Woldemar Klein verdient es, in einem ethnologischen Organ genannt zu werden. Er, dem die bildende Kunst schon in jungen Jahren zu einem elementaren Erlebnis geworden ist, hat sich nie gescheut, die Kunst der Naturvölker als völlig gleichberechtigt neben die der Hochkultur zu stellen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß in seinem Verlag die Zeitschrift „Das Kunstwerk", wie auch das berühmte Werk von André Malraux über die „Psychologie der Kunst" erschienen ist. Die Entdeckung der „Aktualität", jeder echten Kunstäußerung, kann als das Leitmotiv seines Wirkens gelten.

Wir wünschen der eigenwilligen, in Baden-Baden wirkenden Verlegerpersönlichkeit, noch viele Jahre erfolgreichen Wirkens.

J. F. Glück

Otto Kümmel †

Am 5. Februar 1952 verstarb in Mainz der Nestor der deutschen ostasiatischen Kunstforschung Otto Kümmel. Man sagt nicht zuviel, wenn man feststellt, daß sich in seiner Biographie ein Stück Wissenschaftsgeschichte abgespielt hat: Die Begegnung des deutschen Geisteslebens mit der Welt der ostasiatischen Kunst hat sich in den Dezennien seiner Wirksamkeit und wesentlich durch ihn angeregt vollzogen.

Der junge Assistent am Berliner Völkerkundemuseum erhielt von Wilhelm von Bode den Auftrag, an den Staatlichen Museen eine Sammlung ostasiatischer Kunst aufzubauen. 1910 begann er mit dieser Arbeit, vorausgegangen war ein dreijähriger Studienaufenthalt in Ostasien (1906—1909). Otto Kümmel, in Blankenese bei Hamburg am 22. August 1874 geboren, kam von der klassischen Archäologie und der Kunstgeschichte her, die er in Freiburg, Bonn und Paris studiert hatte. Doch schon in seine Studentenzeit reicht seine Berührung mit Ostasien zurück, vor allem durch die Begegnung mit Ernst Grosse in Freiburg. Er brachte für seine Aufgabe nüchterne Sachlichkeit, philologische Exaktheit und ein unbestechliches Urteilsvermögen für künstlerische Qualität mit, und auch das Finderglück, auf das jeder Forscher, der Neuland betritt, angewiesen ist, war sein steter Begleiter. So wurde die Sammlung, die er aufbaute, nicht groß in der Menge, aber hochbedeutend durch die erlesene Auswahl erstklassiger Werke. In der Gesellschaft für ostasiatische Kunst sammelte er die immer zahlreicher werdenden Freunde und schuf sich mit der Herausgabe der Ostasiatischen Zeitschrift (1912—1944) das Fachorgan für die neue Disziplin. Hier trat er richtungweisend und mit unerbittlicher kritischer Schärfe für die Gründlichkeit der Forschung ein.

Im Handbuch der Kunstwissenschaft gab er 1929 eine grundlegende Darstellung der ostasiatischen Kunst und schrieb die Artikel über die wichtigsten ostasiatischen Künstler im Thieme-Becker und über die japanische und koreanische Architektur in Wasmuths Lexikon der Baukunst. In Büchern wie „Die Kunst Ostasiens" (Berlin 1922), „Ostasiatisches Gerät" (Berlin 1925), das er gemeinsam mit Ernst Grosse bearbeitete, und „Meisterwerke ostasiatischer Landschaftskunst" (Berlin 1939) ging es ihm besonders darum, die Eigenart ostasiatischen Künstlertums und seine Wertmaßstäbe zu charakterisieren und auch den interessierten Laien zu einer unbefangenen künstlerischen Urteilsbildung zu erziehen. Mit zahlreichen Sammlungskatalogen lieferte er den Sammlern unentbehrliche Hilfsmittel.

Höhepunkte seines Lebenswerkes waren die Ausstellung chinesischer Kunst 1929 in der Berliner Akademie und vor allem die Ausstellung altjapanischer Kunst 1939 im Deutschen Museum in Berlin. Eine solche Auswahl bedeutendster japanischer Kunstwerke, darunter eine große Zahl der unter besonderem Denkmalschutz stehenden Staatsheiligtümer, war in Europa noch nie gesehen worden.

Der Leiter der ostasiatischen Kunstabtei-

lung war inzwischen Direktor des Völkerkundemuseums und 1934 Generaldirektor der Staatlichen Museen geworden. In dieser Stellung wußte er, dem die Unabhängigkeit und nur der Sache verpflichtete Freiheit der Forschung lebensnotwendig war, manchen von außen drohenden diktatorischen Eingriff abzuwenden. Die Museen blieben in diesen Jahren eine Stätte der Wissenschaft, wo der Initiative des einzelnen Mitarbeiters größter Spielraum gewährt wurde.

Als Honorarprofessor an der Berliner Universität vermittelte er den Studierenden nicht nur Kenntnisse der ostasiatischen Kunst. Er wird darüber hinaus allen unvergeßlich bleiben durch die Art, wie er Nüchternheit der Methodik und der äußeren Form mit künstlerischem Feinsinn der Interpretation zu verbinden wußte. Von dem kleinen Kreis der engeren Fachgenossen wird es wenige geben, die sich ihm nicht dankbar als seine Schüler verpflichtet fühlen.

Otto Kümmel blieb es nicht erspart, bei Kriegsende die Vernichtung seines Lebenswerkes mitansehen zu müssen. Die Ostasiatische Kunstsammlung Berlins ist in Trümmern verstreut und teilweise überhaupt verloren, die einzigartige Fachbibliothek vollständig vernichtet. Ostasiatische Zeischrift und Gesellschaft für ostasiatische Kunst bestehen nicht mehr. Alle Freunde des Faches haben dieses tragische Schicksal mitempfunden. Sein Werk stellt einen Gipfel dar, von dem wir heute weit heruntergeglitten sind. Seine Persönlichkeit aber wird ein Ansporn bleiben, die Weltgeltung, welche die deutsche Forschung in Ostasien in ihm besaß, wiederzuerringen.

Heimo Rau

Fritz Paudler †

Der bekannte und durch die besondere Eigenart seiner Konzeption hervorgetretene Anthropologe wurde am 3. Juli 1882 in Königswald bei Bodenbach in Böhmen geboren. Nach Vollendung seiner Gymnasial- und Universitätsstudien und der Veröffentlichung seiner ersten Arbeiten in Wien, habilitierte er sich 1923 als Privatdozent für Rassen-, Völker- und Vorgeschichtsforschung an der Deutschen Universität in Prag. Im Jahre 1925 erhielt er hier auch den Lehrauftrag.

Die Ergebnisse seiner Forschung wurden zuerst totgeschwiegen und weil er den Absichten des Dritten Reiches nicht dienstbar war, ging er zunächst seines Lehrauftrages verlustig und verlor später auf Jahre hinaus seine Freiheit. Die große Menge seiner sorgfältig geordneten Aufzeichnungen sowie seine kostbare Bibliothek wurden beschlagnahmt. In den Sommerwirren des Jahres 1945 dürfte er den Tod gefunden haben. Die letzte Nachricht von ihm stammt aus dem berühmten Lager aus Theresienstadt bei Leitmeritz (Böhmen).

Paudlers Lehre, die von der im Dritten Reich herrschenden Auffassung in entscheidenden Punkten abwich, ist auf dem schon von seinen Vorgängern gesicherten Nachweis aufgebaut, wonach die Cro-Magnon-Rasse nicht ausgestorben ist, sondern noch heute unter uns lebt. Es gehört zu Paudlers besonderen Verdiensten die mutige Behauptung erhoben und den vielfach geführten Beweis erbracht zu haben, daß es neben der kleinen, dunklen Cro-Magnon-Rasse noch eine großwüchsige, helle gibt, die er nach dem heute noch reinsten Vorkommen in Dalarna die „Dalische Rasse" nannte. Sie galt ihm als die große Gegenspielerin der anderen hellen, der schlanken, nordischen Rasse. Paudlers Erkenntnisse haben zur Klärung dieser dunklen Fragen der Vorgeschichtsforschung — nicht nur Alt-Europas beigetragen.

Als Mensch wie als Gelehrter verdient er es, der Vergessenheit entrissen zu werden.

Verzeichnis der Hauptschriften von Paudler

1917—18. Cro-Magnon-Studien. Eine geschichtliche und programmatische Skizze. *Anthropos, Bd. 12/13.* Mödling bei Wien.

1923. Die hellen Rassen Europas, ihre Abstammung, Sprachstämme usw. Heidelberg: Winter.

1932. Scheitelnarbensitte, Anschwellungsglaube u. Kulturkreislehre. Brünn: Rohrer. *(Schriften der philosophischen Fakultät der deutschen Universität in Prag. Bd. 10.)*

1940. Zu Schulterblattwahrsagung und und Scheitelnarbensitte. *Internat. Archiv. f. Ethnographie,* Bd. 38. Leiden.

L. Metzner

BUCHBESPRECHUNGEN

KAJ BIRKET-SMITH:

Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie. Zweite, durchgesehene Auflage, 598 S. m. 351 Abb. i. Text u. auf Tafeln, sowie 6 Karten, Lit.-Verz. u. Register. Aus dem Dänischen übertragen von Dr. Hans Dietschy. Orell Füssli Verlag Zürich, 1948. (1. Aufl. 1946.)

Inter arma, mitten im letzten Krieg entstanden, ist dieses erstaunliche Werk nicht nur eine persönliche Leistung des bekannten Verf., sondern zugleich auch ein Ausweis des hohen Niveaus unseres Faches in Dänemark.

Die gebührende Betonung der fundamentalen Beiträge von Gelehrten dieses Landes zu der Entwicklung der Ethnologie ist nicht nur vom nationalen Standpunkt des Verf., sondern auch aus rein wissenschaftlichen Gründen zu begrüßen.

Stärke, wie auch gewisse Schwächen des Werkes gründen naturgemäß in der Tatsache, daß es *ein* Autor geschrieben hat. Das Ergebnis rechtfertigt jedoch den Versuch, der ja auf einer alten Tradition beruht, wenn wir an Namen denken wie Waitz, Bastian, Ratzel, Peschel und auch Weule.

Wenn der sich heute in das Uferlose dehnende Stoff unseres Faches in den letzten Jahrzehnten das zusammenfassende Einhandbuch verdrängt hat, so beweist Birket-Smith wie wenig dieses Argument stichhaltig ist.

Der Verf. läßt den allgemeinen Gesichtspunkt vorwalten, indem er den riesigen Stoff nur nach sachlichen Zügen gliedert und in insgesamt neun Kapiteln abhandelt.

Das erste Kapitel über die Ethnologie selbst, zeigt ihn als einen gemäßigten Vertreter der historischen Richtung. Das folgende Kapitel widmet sich der Kultur und ihren Gesetzen. Mit der Ergologie und Wirtschaft beschäftigen sich das dritte, vierte und fünfte Kapitel, während das sechste und siebte den soziologischen Themen gilt. Im achten werden Religion, Kunst und Wissenschaft abgehandelt, während im neunten und letzten den großen historischen Zusammenhängen nachgegangen wird.

Als besonders gelungen sind die ergologischen Kapitel hervorzuheben, die notwendigerweise auch zu umstrittenen Problemen Stellung nehmen, z. B. zur Tier-Nutzung und Zucht. Der Verf. glaubt im Locktier des Jägers z. B. dem Ren, einen Übergang zur Domestikation erblicken zu können, womit zugleich die alte Entwicklungsthese Jäger — Nomade gegeben wäre. Ich halte diese Auffassung für nicht zutreffend, besonders der Hinweis auf die Menagerie der südamerikanischen Indianer ist m. E. völlig fehl am Platze, da diese Gruppen tatsächlich den Schritt zum Haustier nie gegangen sind.

Viel zwangloser kann das Problem geklärt werden, indem man die Domestikation durch den freiwilligen Anschluß der Tiere, nicht nur des Hundes, wie dies der Verf. tut, sondern auch der Ziege, des Schafes und des Schweines für gegeben erachtet.

Im allgemeinen hält sich der Verf. mit Recht an gewisse Minimumdefinitionen wie z. B. beim Totemismus. Hier hätte allerdings die individuelle Entstehung stärker berücksichtigt werden müssen.

Die Darstellung der Eisjagd- und Schneejagdkultur, ein Bereich, in welchem der Verf. bekanntlich besonders zu Hause ist und überhaupt die Berücksichtigung der subarktischen Kulturen ist hervorzuheben, da dadurch unser Bild wesentlich bereichert wird.

Das Gerüst seiner entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung — und das scheint mir das besondere Verdienst des Verf. zu sein — hat er sich durch die Einbeziehung der ur- und frühgeschichtlichen sowie frühen hochkulturlichen Funde geschaffen.

Ein hervorragendes Buch, dessen zweite Auflage beweist, daß es keiner besonderen Empfehlung mehr bedarf.

Die zahlreichen Abbildungen machen mit dem reichen Kopenhagener Material be-

kannt und stellen eine gute Ergänzung bisheriger Veröffentlichungen dar.

Abschließend sei noch ein besonderes Wort des Dankes und der Anerkennung dem Übersetzer, Hans Dietschy ausgesprochen, der diese selbstlose Arbeit in so kongenialer Weise ausgeführt hat.

J. F. Glück

BEITRÄGE ZUR GESELLUNGS- UND VÖLKERWISSENSCHAFT

Prof. Dr. Richard Thurnwald zu seinem 80. Geburtstag gewidmet. 477 S., Verlag Gebr. Mann, Berlin, 1950.

Angeregt durch *Gerdt Kutscher* und redigiert durch *Ilse Tönnies* entstand eine stattliche Festschrift mit 32 Beiträgen, die dem Range und den Verdiensten des Jubilars wohl angemessen ist.

Da ja *Richard Thurnwald* trotz aller bevorzugten Hinwendung zu den Naturvölkern niemals der soziologischen Problematik der eigenen Kultur ausgewichen ist, sind die Abhandlungen so bunt wie sein gesamtes Interessengebiet. Im allgemeinen ist das Öl soziologischer Betrachtung als roter Faden in den einzelnen Abhandlungen nicht zu übersehen.

Es ist in diesem Rahmen unmöglich, alle Autoren mit dem Namen zu nennen oder zu würdigen. Aber naturgemäß stehen Beiträge mit allgemeiner Tendenz im Vordergrund.

Hierbei sind vor allem hervorzuheben die Beiträge von *W. Lange-Eichbaum* über „Urtümliches Erleben und Denken", von *R. Müller-Freienfels* über „Psychologie und Soziologie der Schrift", die ihre Themen in der gleichen geistvollen Weise abhandeln wie dies *A. Vierkandt* mit seiner schönen Analyse vom „Wesen des Gesprächs und seinen Entartungen" tut. *Günter Wagner*, der leider allzu früh Verstorbene, bringt eine sehr maßvolle Darstellung über die prognostischen Möglichkeiten der modernen, vor allem der amerikanischen Soziologie.

Die Verteidigung der „operational Anthropology" d. h. einer theoretischen gegenüber der „angewandten" sozialen Anthropologie durch *L. Thompson* ist eigentlich nur vor dem amerikanischen Hintergrund verständlich, wo die Neigung besteht, wissenschaftliche Einsichten allzu rasch in die Praxis zu übersetzen. *K. Kurth's* Versuch, die in der Angst wurzelnde Neurose des Europäers mit ethnologischen Erscheinungen in Beziehung zu setzen, erscheint nicht ganz gelungen, läßt jedoch die Unterschiede bestehen. Dagegen ist *T. Wolff's* Beitrag über den Begriff des Archetypus und seine Beziehung zur Ethnologie eher ein großes Zitat C. G. Jungs als eine selbständige Abhandlung. *U. Knoll-Greilings* Behandlung des Schamanismus, in der der Schamane als Regulator des kollektiven Unbewußten angesprochen wird, rückt die Verf. in den gleichen Kreis dieser augenblicklich sehr modischen psychologischen Richtung.

W. Muensterberger hebt in seiner Abhandlung über die künstlerische Gestaltung bei primitiven Völkern mit Recht auch die Bedeutung außerreligiöser Motive hervor.

Als einziger allgemeiner Beitrag mit vorwiegend historischer und zugleich entwicklungsgeschichtlicher Tendenz ist *S. Hellbusch's* Vergleich zwischen Grabstock und Hackbau anzuführen, wobei der Grabstock ursprünglich von der Verf. in Gebieten mit Knollengewächsen und die Hacke in solchen mit Körnerbau lokalisiert wird.

Die Beiträge über Afrika stammen aus der Feder von *D. Westermann, F. R. Lehmann, O. Köhler* u. *K. Wolff*.

Die Darstellung der Völkerbewegungen auf der Gold- u. Sklavenküste durch *Westermann* führt zu einer weitgehenden Klärung der komplizierten Vergangenheit dieses so interessanten Gebietes. Hierbei hat der Verfasser seine jahrzehntelange besondere Kenntnis und wissenschaftlichen Bemühungen um dieses Gebiet zu einem gewissen Abschluß gebracht.

Eine glänzende Studie, wohl der beste Beitrag der ganzen Festschrift, stellt *F. R. Lehmanns* Arbeit über „Spannungs- und Ausgleichserscheinungen in der sozialen Organisation mittel- und südafrikanischer Völker" dar. Der Verf. schneidet hierbei den heutigen komplexen Sozialkörper an mit seiner Mischung von jägerischen und pflanzerischen Elementen. Die Rückentwicklung von der extended family zur nuclear family im heutigen Zeitpunkt, sowie die jetzige Neigung der betreffenden Völker zur bilateralen Verwandtschaftsordnung ist äußerst auf-

schlußreich; zumal sich hierbei ergibt, wie damit die größeren sozialen Verbände wie Stamm, Clan und Sippe nebensächlicher werden und an Bedeutung verlieren.

Über amerikanische Themen referieren *Lowie, Kroeber, Baldus, Kutscher* und *Termer. Lowie's* Beobachtungen über den literarischen Stil der Crow-Indianer geben einen wertvollen Einblick in die meist übersehenen individuellen Differenzierungen am Erzählgut, während sich *Kroeber* und *Kutscher* mit Themen der bildenden Kunst Alt-Perus beschäftigen,

Die asiatische Ethnologie wird vor allem durch *W. Eberhard* vertreten mit seiner Studie über die Bildung einer neuen Dynastie. *H. Zackert* gibt einen aktualistischen Beitrag über die Bedeutung der Shinto im jetzigen Japan.

A. P. Elkin, P. Wirz und *H. Thurnwald* vertreten die Südsee mit Australien.

Elkins Bericht über die Weiterverleihung des Namens bei den Wagaitj in Nordaustralien ist von großer Bedeutung für die allgemeine Ethnologie. Der Wert eines Namens, der ja Teil der Persönlichkeit ist, ist verständlicherweise auch vom Ansehen des Hauptträgers abhängig, so daß vor allem große Jäger und Sänger als Namensvettern beliebt sind. Ein solches Namensverhältnis überspringt die Stammesgrenzen.

H. Thurnwald berichtet über Jenseitsvorstellungen und Dämonenglauben der Buinleute und *Wirz* vermittelt einen sehr gründlichen Einblick in die Problematik, die vor allem auf Neu-Guinea durch das Verbot der Kopfjagd entstanden ist. Die Ersatz-Trophäen vermögen jedoch die Eingeborenen nicht durchweg in der alten Weise anzusprechen.

Über das Cibemba liefert *D. Lehmann* den einzigen linguistischen Beitrag.

Die naturgemäß besonders verständnisvolle Würdigung des Lebens und des Werkes des Jubilars durch die eigene Gattin, gibt mit den insgesamt 353 Nummern umfassenden, gedruckten Arbeiten des Jubilars Zeugnis von einem reichen Leben. Als von der Sache her kommende Kritik möchte ich jedoch das Erstaunen nicht verhehlen, das den Leser überkommen kann, wenn ihm zu Bewußtsein gebracht wird, daß der Jubilar bis heute noch nicht die Ergebnisse aller seiner Feldforschungen literarisch fixiert hat.

Mit unseren guten Wünschen für Gesundheit und weiteres erfolgreiches Wirken des Jubilars verbinden wir daher die Bitte, die Notizen der nun schon über 40 Jahre zurückliegenden Expeditionen doch noch für die Wissenschaft in bleibender Form zu retten.

J. F. Glück

JULIUS F. GLÜCK:

Zur Soziologie des archaischen und des primitiven Menschen. In: Soziologie und Leben, p. 126—165, hrsg. von Carl Brinkmann, Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, Tübingen 1952.

In his interesting and well-written study J. F. Glück has attempted to indicate the broad lines of the general cultural development from prehistoric to modern times. He reckons with an oldest stratum in which men were collectors, and only occasionally carried on hunting and fishing. From this beginning, thanks to favourable external conditions and independently of each other, are developed a hunting culture and a hoe culture. The observation is a happy one, and if it is correct, which appears probable, it will have far-reaching consequences. It explains, for example, how the Eurafrican steppe-hunting cultures were able to encounter hoe cultures on their advance in Africa. The social structure of the different forms of community is made the object of a very detailed and valuable analysis; but I am not here called upon to give an exhaustive account of all the important results to which this has led. The author's view that later hunting cultures were less mobile at the end of their epoch has much to be said for it, and it is of course correct that the hoe cultures were to begin with „seminomadizing". The domestication of the dog, sheep, pig and goat is indicated in a convincing way. Glück believes that the seminomadizing hoe culture is scattered, leaving the permanently settled hoe-farmers with some smaller livestock while the nomads depart with the lion's share. The latter then begin, with the experiences they have gained, to domesticate reindeer, horses and yaks etc.,

a view that will certainly be much discussed in the special press. In the course of time, however, the nomads return and usurp the power over the hoe-farmers. From this cultural contact emerge not only plough culture and the feudal state, but also the development that has led to our complicated present-day community. Mention might here also be made of Glück's account of prostitution, couvade, ageclasses, secret societies, war, cannibalism, head-hunting and the sacral kingship. His study is well thought-out and has very considerable value. One hopes warmly that it ist only a first draft of a larger work from his hand on the same subject. Obviously, the greatest difficulty lies in the sketching of the mental culture and social structure of the oldest epoch. It seems to me that Glück has here observed an admirable moderation; one might perhaps have desired a more detailed account of pre-animism, which is now only rarely mentioned in the scientific discussion. When, finally, Glück mentions that certain now living primitive groups have forgotten the art of making fire, I presume that he is thinking chiefly, after Birket-Smith, of the Ituri pygmies. From Schebesta's monograph (II, pp. 160/2), however, it appears that cultural decay has not yet gone so far as regards this people.

St. Lagercrantz

HARRY ELMER BARNES:
Soziologie der Geschichte. Theorien zur Entwicklungsgeschichte der modernen Gesellschaft. 221 S. Humboldt-Verlag Wien-Stuttgart, 1951.

STUART CHASE:
Die Wissenschaft vom Menschen. Beiträge zur Anwendung exakter Methoden in den Sozialwissenschaften. 440 S., Humboldt-Verlag, Wien-Stuttgart, 1951.

BRONISLAW MALINOWSKI:
Die Dynamik des Kulturwandels. Eingeleitet von Phyllis M. Kaberry. 312 S., Humboldt-Verlag Wien-Stuttgart, 1951.

WALTER TOMAN:
Einführung in die moderne Psychologie. 266 S. Humboldt-Verlag, Wien-Stuttgart, 1951.

KARL STEFANIC-ALLMAYR:
Allgemeine Organisationslehre. Ein Grundriß. 164 S., Humboldt-Verlag, Wien-Stuttgart, 1950.

Es ist dem traditionsreichen Europa immer noch nicht richtig zum Bewußtsein gekommen, daß es eine Humanitas gibt, die nicht des antiken Leitmaßes bedarf, ja sogar von diesem völlig unabhängig ist. Diese neue Humanität hat sich vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika und im angelsächsischen Sprachbereich überhaupt am stärksten ausgebildet.

Sie wurzelt in den drei Wissenschaften der Ethnologie, Soziologie und Psychologie; also in Disziplinen die jung sind und letztlich keine oder nur eine geringe klassische Tradition haben.

Die klassische Humanität ist bei aller Verfeinerung gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie bestimmte Völker und Kulturen ausschließt. Man denke hierbei an den Barbarenbegriff.

In seiner Reihe „Universität" stellt der Humboldt-Verlag in Stuttgart-Wien verdienstvollerweise, teils in Übersetzungen, Vertreter der obengenannten drei Wissenschaften einem breiteren Publikum vor.

In *Barnes* mit seiner „Soziologie der Geschichte" spricht einer der bedeutendsten Vertreter dieser neuen Humanität. Vielleicht die stärkste Überraschung dieser Arbeit ist die geradezu erstaunliche Kenntnis der einschlägigen internationalen Literatur und die bei ihrer Bewertung angebrachten Akzente. Manche Schule die hier in Europa und vor allem in Deutschland sehr hoch bewertet wird, wird durch den Verf. in einem nur geringen Maße geschätzt. Insbesondere ist die Ablehnung von Spengler, Sorokin und Toynbee hervorzuheben.

Der Verf. bemüht sich zwischen der Geschichtssoziologie und der Kulturgeschichte eine sehr scharfe Grenze zu ziehen, die nach ihm vor allem in der soziologischen Prämisse von der grundsätzlichen Übereinstimmung des Menschen liegt. Aufgabe der Geschichtssoziologie ist es die Genese und Fortbildung des menschlichen Lebens zu

verfolgen und die Überprüfung dieses Prozesses auf evtl. Wahrscheinlichkeitsregeln im allgemein-menschlichen Verhalten. Von hier aus ist der Schritt nicht mehr weit, die erworbenen Kenntnisse und Erfahrungen positiv für unsere eigene Kultur zu verwenden.

In seinen eigenen Schlußfolgerungen faßt der Verf. die Entwicklung bis heute in drei großen Stufen zusammen: 1. In der gentilen Gesellschaft, die in der verwandtschaftlichen Ordnung lebt, 2. in der Feudalgesellschaft mit dem Territorialstaat und den Stadt-Staaten sowie den patriarchalischen Imperien des Altertums und schließlich 3. in dem heutigen Nationalstaat. Für die Zukunft fordert B. die regional gegliederte Gesellschaft.

Wie die meisten amerikanischen Soziologen, so hält auch B. den von Ogburn 1922 geprägten Begriff des „cultural lag" d. h. des „kulturellen Nachhinkens" für sehr wesentlich. Hierunter ist das Mißverhältnis zwischen den materiellen und wissenschaftlichen Fortschritten einerseits und den diesem Stand nicht angepaßten gesellschaftlichen Institutionen andererseits zu verstehen. Sehr schön ist in diesem Zusammenhang der Hinweis des Verf. darauf, daß sich die gesellschaftlichen Einrichtungen in den Jahren 1450—1750 rascher verändert haben als die materielle Kultur.

Diese Untersuchungen münden nun weder im Pessimismus Spenglers, noch in der Theodizee Toynbees, sondern in dem indifferenten Begriff des „social change."

Wir haben allerdings zu fragen, ob das kulturelle Nachhinken nicht überschätzt wird, insofern, als die völlige Homogenität einer Kultur, die doch wohl nur vorübergehende Ausnahme und nicht die Regel ist.

Im Ganzen ist dieses Buch nicht nur für die Soziologie, sondern auch gerade für die Ethnologie außerordentlich anregend.

Auf der gleichen Basis, die für Barnes verbindlich ist, steht auch *Stuart Chase* mit seinem Buch über die Wissenschaft vom Menschen. Er ist allerdings wesentlich aktueller eingestellt und schließt auch modernste psychologische und soziologische Verfahren in den Kreis seiner Betrachtungen ein. So z. B. werden die Erfahrungen und Versuche über die zweckmäßige Auslese und Ausbildung für Piloten herangezogen.

Was dem Verf. offenbar vorschwebt ist die statistisch begründete Berechnung menschlichen Verhaltens im sozialen Verband; also eine Art Psycho- und Soziomechanik und es besteht gar kein Zweifel, daß nach dieser Richtung durchaus erfolgreich weitergebaut werden kann.

In dieser Hinsicht wird vor allem auf Alfred Corzybski's Begriff der „Zeitbindung" verwiesen, der die Anreicherung des Kulturkapitals einschließt. Praktisch bedeutet dies, daß in intellektueller Hinsicht ein Vertreter des Cromagnonmenschen einem heutigen als völlig ebenbürtig erachtet wird. Die trotzdem vorhandenen Unterschiede beruhen dann lediglich auf der Bindung an die jeweilige Zeit mit ihrem spezifischen Kulturniveau. Insbesondere wächst die materielle Kultur nach dem Exponentialgesetz, jedoch möchte ich einschränkend hinzufügen, daß dies nur für die progressiven Gruppen gelten kann.

Auch Chase beruft sich im übrigen wie Barnes auf das „kulturelle Nachhinken."

Der Unterschied zwischen Klassen und Kasten wird am Beispiel der Verhältnisse zwischen Schwarzen und Weißen in den Südstaaten ausgezeichnet demonstriert.

Für den Verf. sind die Ähnlichkeiten der Menschheit wesentlicher als die Unterschiede und Kultur ist ihm die Lebensweise einer Gruppe von Menschen die gelernt hat, zusammen zu arbeiten und sich mit Hilfe von Sprache und Technik zu verständigen. Hieraus folgt wieder, daß der Rassencharakter ein Ergebnis der Kultur ist.

Die Erklärung der Raumstilqualitäten mündet zwangsläufig in der Psychologie. In den Tierexperimenten von Dollard und Miller sieht der Verf. einen Weg zur weiteren Vertiefung dieser Forschungs-Richtung.

Nichts wäre verkehrter als in dieser Auffassung einen absoluten Determinismus zu sehen, denn die amerikanische Soziologenschule erkennt durchaus an, daß das Individuum unberechenbar ist, aber dank seiner großen Zahl unterliegt der Mensch dem

Gesetz des Durchschnitts. Im ganzen ein Buch, das jeden Leser bereichern wird.

Die „Einführung in die moderne Psychologie" von *Walter Toman* gibt einen außerordentlich instruktiven Einblick in die Entwicklung und den Stand der Psychologie, einer Wissenschaft, die heute allgemein als Lehre von den Verhaltensweisen aufgefaßt wird, wie McDougall vor etwa 50 Jahren zum erstenmal die Aufgaben dieser Wissenschaft beschrieben hat.

Im einzelnen werden näher umschrieben der Behaviorismus, die Psychoanalyse, die Feldpsychologie oder topologische bzw. vektorielle Psychologie und die differenzielle Psychologie mit ihrer multiplen Faktorenanalyse. Hierbei ist die Psychologie C. G. Jungs etwas zu kurz gekommen.

Von allen diesen Schulen erscheint die von der Gestaltspsychologie ausgehende Feldtheorie Kurt Levins für die Völkerkunde besonders wertvoll. Die Bemühungen Levins können z. B. im Falle des Kulturkontakts mit seinem „Aufforderungscharakter" völkerkundlich fruchtbar verwertet werden. Entsprechende Untersuchungen unter Naturvölkern müssen dem naturgemäß vorausgehen.

Die Arbeit wird mit einer genauen Schilderung des statistischen Verfahrens abgeschlossen, so daß der Leser einen hervorragenden Einblick in den heutigen Stand der Psychologie erhält.

Ein Namens- und Sachregister, sowie ein englisch-deutsches Glossarium machen das Buch leicht benützbar.

Aus Notizen, aber auch aus bereits veröffentlichten Abhandlungen gibt Ph. M. Kaberry, eine ehemalige Schülerin von *Malinowski*, in dem vorliegenden Band eine in englischer Sprache bereits 1946 erschienene, gedrängte Zusammenfassung der Theorie und Methode des für die Ethnologie so bedeutsamen Autors.

Als Kern des funktionalistischen Denkens stellt sich immer wieder die soziologische Dimension in den Vordergrund, mit der Tendenz, allgemeine Verhaltensregeln fixieren zu können, um damit in die Zukunft planend einzugreifen. Diese „Fähigkeit zur Voraussicht" basiert notwendigerweise auf der genauen Empirie dessen, was heute vor sich geht, auf dem Kulturwandel. Unter dem eben genannten Begriff versteht M. einen Prozeß durch den eine Gesellschaft von einem Typus in einen anderen überführt wird. Die umfassende lebendige Erfahrung führt von selbst von dem singulären Kulturelement weg zu dem Begriff der Institution, der kleinsten kulturellen bzw. menschlichen organisierten Einheit, die eine gemeinsame Tätigkeit ausübt. Ein Kontakt ist daher ein Aufeinanderprallen von Institutionen. Es entspricht durchaus der Logik dieser Betrachtung, wenn M. den Kontakt mit seiner Drei-Spalten-Methode zu erfassen versucht, da aus zwei sich begegnenden Einrichtungen notwendigerweise ein Drittes, ein Neues werden muß, das er als ethnologisches „Niemandsland" bezeichnet.

Der „gemeinsame Faktor" im Falle des Kontakts spielt eine bedeutende Rolle im System des Verf. — er drückt die Gleich- bzw. Gegenläufigkeit der Interessen der beiden zusammenstoßenden Institutionen aus.

An den Beispielen der afrikanischen Kriegsführung, dem Zauberwesen, der Ernährung, der Landfrage und der indirekten Herrschaft, wird die Drei-Spalten-Methode erörtert.

Es ist heute nicht ganz verständlich, warum szt. der Verf. auf zum Teil so heftigen Widerstand gestoßen ist, da er selbst die rein historische Forschung in keiner Weise ablehnt.

Andererseits ist die „Rekonstruktion des kulturellen Nullpunktes" nicht an der lebenden Institution möglich. Die historische Ethnologie muß sich daher den Gesetzen ihrer Quellen unterwerfen, was allerdings nicht in jedem Falle im Sinne von Gräbners Interpretation zu geschehen hat. Die synoptische Kulturanalyse des Verf. vermag dank der allgemeinen Wahrscheinlichkeitsregeln der Kulturprozesse rückwirkend die rein historische Forschung erheblich zu ergänzen, denn auch die Relikte einer vergangenen Kultur standen einmal in lebendiger Funktion.

Als Konzentrat eines reichen Lebens für die Ethnologie kann dieser Band nur empfohlen werden.

Die Erkenntnis, daß gewisse Quantitäten, sei es in der unbelebten, sei es in der be-

lebten Natur oder auch in der sozialen Welt mehr sind als bloße Häufungen, die es natürlich auch gibt, ist nicht neu.

Im Hinblick auf die menschliche Gesellung widmet sich *Stefanic-Allmeyr* diesen Zusammenhängen, sowie den optimalen Bedingungen, unter denen eine Gesellschaft organisiert werden kann.

Dem Verf. geht es vorwiegend um die Klärung einiger Grundbegriffe, die er sehr sauber herausschält. Als solche seien hier erwähnt Struktur, Gefüge, Funktion, Regelung, Größenoptimum, organisatorisches Moralprinzip u. a.. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß der Verf. gelegentlich das Banale streift, vor allem erscheint die Auslese überschätzt. Für die Ethnologie dürften die Begriffe der „Eigenregelung" und der „Weisungsregelung" besonders wertvoll sein.

Der Verf., der sich nach seinen Aussagen vieles neu erarbeitet hat, hätte aber trotzdem ein so wichtiges Werk wie die allgemeine Organisationslehre von Bogdanow anführen müssen. Sollte er es aber nicht kennen, so wäre dies unverzeihlich.

J. F. Glück

PHILIPP LERSCH:

Aufbau der Person. 5., gegenüber der 4. unveränderte Auflage. Mit 14 Abb. im Text. 566 S. Johann Ambrosius Barth, München 1952.

Jede Wissenschaft vollzieht sich in zwei Stufen, der Aufnahme der jeweils belangvollen Bestände und Erscheinungen — und in deren Ordnung und sinnvollen Gliederung. Es gibt Zeiten und Disziplinen — in denen es genügt, wenn man allein die Fakten kennt, um als Wissenschafter angesehen zu sein. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß trotz aller Notwendigkeit des Faktischen, das gliedernde Durchdringen und Ordnen die eigentliche und höhere Aufgabe der Wissenschaft darstellt.

Allerdings setzt der Vollzug der zweiten Stufe einen weiten Überblick und einen eigenen Standpunkt voraus, ein gestalthaftes und gestaltendes Denken.

Der „Aufbau der Person", schon im Titel eine Ordnung ankündigend, entspricht diesen Erwartungen und Grundsätzen in hohem Maße. Die Grundlage sowie die klug erkannte Grenze seines Bereichs zeigt der Verf., indem er davon ausgeht, daß die Seele zwar des Lebens bedarf, aber nicht das Leben der Seele. Das Leben ist also das Urtümlichere und Umfassendere, sowohl für die Ontogenese wie für die Genogenese.

Hieraus entwickelt der Verf. eine dreifache Gliederung nach dem vorseelischen und vorindividuellen „Lebensgrund", dem „endothymen Grund" und der schließenden Schicht des „personellen Oberbaus" mit den Funktionen des Denkens und Wollens.

Diese Drei-Gliederung drückt zugleich auch die abnehmende Unmittelbarkeit aus, die das Leben annimmt, je mehr sich der Mensch von dessen Grund entfernt.

Dank dieser hierarchischen Sicht fällt es dem Verf. nicht schwer, seine sehr maßvolle Kritik an Autoren wie Freud, Adler, Palagyi und C. G. Jung anzubringen.

Für den Ethnologen steckt das Werk voll der wertvollsten Anregungen. Hier seien stichwortartig nur Begriffe genannt wie „Phantasie", „Wort" oder „Traum". Wenn sich der Verf. naturgemäß vorwiegend auf die Ontogenese beschränkt, so sind doch zahlreiche Folgerungen möglich für genogenetische (phylogenetische) Phänomene. Insbesondere dürfte die Gliederung in Schichten (die in der Einzelperson mehr oder weniger integriert sind) für die religionsethnologischen Bemühungen fruchtbar zu machen sein.

Die Ableitung des (Hoch-)Gottbegriffes aus dem Erlebnis der Vergänglichkeit (p. 156) erscheint nicht unbedingt zwingend — jedenfalls nicht vom ethnologischen Standpunkt aus. Er scheint eher einem sehr spät auftauchenden Kausalbedürfnis und einem sehr großen Kommunikationsfeld zu entsprechen.

Sehr wertvoll wäre ein kurzes Eingehen auf die Etymologie des Begriffes „Seele", der m. W. identisch ist mit „Bewegtem". Sicherlich ergibt sich hieraus die historisch belegbare Vergeistigung eines einst mehr stofflich aufgefaßten Begriffes — wodurch zugleich moderne Psyochologie erst möglichlich geworden ist.

Das Werk des Verf., das in dieser Form bereits seine 2. unveränderete Auflage er-

lebt, ist ein Meisterwerk und hebt sich wohltuend von den sich oft allzu sehr aufputzenden Psychologien anderer Schulen ab.

J. F. Glück

ERNESTO BOZZANO:

Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern. Mit einem Nachwort und einem Register von Gastone de Boni. Übers. a. d. Italienischen von Ernst Schneider. Sammlung Dalp Bd. 52. Bern: A. Francke A.G. Verlag (1948). 323 Seiten. DM 13,80.

Die Telepathie, das Hellsehen in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, die Telekinese, das Fernbewegen von Gegenständen, das Schwebendwerden von Personen, die Materialisierung und Dematerialisierung, die Aetherleibwerdungen, das Erscheinen (räumlich entfernter) Lebender und Sterbender, ebenso Verstorbener, die Sondernatur der Zauberer (Unverbrennbarkeit), Geistermanifestierungen durch „direkte Stimme" bei schriftlosen Völkern, denen die Möglichkeit okkulter Kommunikation durch automatisches Schreiben versagt ist, magische Praktiken zweckdienlicher (aber auch spielerischer) Natur mit handgreiflichen Ergebnissen, wunderbare Heilungen diverser Art, Auferweckung vom Tode, Spukerscheinungen, Geistersehen und Prophetismus, all das, was derlei geben soll, sind für E. Bozzano gesichterte Gegebenheiten im Wirklichkeitsbereich der Naturvölker. Selbst die Verwandlung von Menschen in Tiere (Lykanthropie) wird als möglich erachtet, jedenfalls positiv erwogen.

Die okkultistisch-spiritistische Autopsie des Verfassers ist, neben subjektiven Erfahrungen (Selbsterlebtes im strengsten Sinne des Wortes), auf den Umgang mit europäischen Liebhabern parapsychischer Begebnisse eingeengt. Von den offenkundig recht oberflächlichen Begegnungen mit Berufsmedien erfahren wir wenig. Was von den übersinnlichen Erscheinungen bei Naturvölkern erzählt wird, beruht auf Exzerpten aus der okkultistischen Tendenzliteratur, ergänzt durch Zitate aus (z. T. etwas obskuren) Reisebüchern und aus exotischen Reportagen der Sorte W. B. Seabrook.

Das Vorwort stellt das Buch dem Leser als eine Monographie vor, die wissenschaftlich ausgewertete und dokumentierte Fälle übernatürlicher Erscheinungen bei den heutigen primitiven Völkern — „wilden und nicht wilden" (!) — enthält. In Wahrheit geht es um den zum Mißlingen verurteilten Versuch, spiritistischen Privaterlebnissen mit parapsychologischem und psychisch-anthropologischem Wortaufwand eine objektive Verbindlichkeit zu geben. Der Gewinn für das Verständnis der Psyche der Primitiven, ihrer sakralen oder profanen Praktiken, insbesondere für ihre Medizin ist gleich Null.

E. F. Podach

EDUARD STEMPLINGER:

Antiker Volksglaube. Sammlung Völkerglaube. Mit 8 Vollbildern und 9 Vignetten, 247 S. W. Speemann Verlag, Stuttgart, 1948.

GÜNTHER ROEDER:

Volksglaube im Pharaonenreich. Sammlung Völkerglaube. Mit einer Farbtafel und 16 einfarbigen Kunstdrucktafeln, 68 Textbildern und über 500 Hieroglyphen. 273 S. W. Speemann Verlag, Stuttgart, 1952.

Die „Sammlung Völkerglaube" ist ein sehr rühmenswertes Unternehmen, da damit ein breiter Leserkreis mit dem religiösen Denken und Handeln der alten Kulturvölker bekannt gemacht wird. Das Besondere hierbei ist die starke Betonung des Volksglaubens, worunter nach Stemplinger das verstanden wird, „was das Volk, zumal im Bezug auf die außer- und übernatürliche Welt, für wahr hält". Unser Bild von der Religion der Antike sowie aller anderen Hochkulturvölker ist von der jeweiligen offiziellen Version, von der Meinung der Priester und Philosophen bestimmt. Dies bedeutet, daß sich viele Vorstellungen des einfachen Mannes durchaus von denen der damaligen Gebildeten, genau wie heute, unterschieden haben.

In Stemplingers Ausführungen tritt uns der ganze Synkretismus der späten Antike entgegen. Manaartige, präanimistische und animistische sowie manistische Gedanken und Vorstellungen sind hier zu einem fast

nicht mehr entwirrbaren Knäuel verfilzt. Der bekannte Verf. gibt einen aus sehr detaillierter Sachkenntnis aufgebauten Einblick in diese Welt, jedoch stellt man als Ethnologe mit Bedauern fest, daß ihm die eben genannten Elemente der einfachen Religiosität nicht bekannt sind, was seiner Darstellung keineswegs zugute kommt. Der Verf. ist offenbar mit den entscheidenden religions-ethnologischen Arbeiten nicht vertraut. Volksreligion kann jedoch nur von den Grundbegriffen her verständlich gemacht werden!

Ein Personen- und Ortsnamenverzeichnis sowie ein Sachnamenindex wie auch Übersetzungen der fremdsprachigen Zitate machen jedoch das Werk rasch benutzbar, das wegen seiner ausgezeichneten Sachfülle nicht nur von Vertretern der klassischen Wissenschaften benutzt werden wird.

Roeder, der Verf. des Ägypten gewidmeten Werkes hat gegenüber Stemplinger das Thema etwas verfehlt. So ist bei ihm die geschichtliche Einführung unverhältnismäßig groß geworden, ohne daß sich aus ihr eine wesentliche Bereicherung des Themas ergeben hätte. Insbesondere sind seine Ausführungen über die ägyptische Frühgeschichte reichlich hilflos, da er im Grunde genommen mit den Ausgrabungsergebnissen von Badari, Negada, Merimde, Beni Salame und Maadi wenig anzufangen weiß. Die enge Verbindung der ägyptischen Religion mit dem Totemismus ist sicherlich richtig, jedoch wird diese Auffassung des Verf. beeinträchtigt, weil er vom naturvölkischen Totemismus wenig Ahnung zu haben scheint. Trotzdem ist das Werk anregend und vermag Vieles zu geben, zumal es, wie auch die Arbeit von Stemplinger, reich bebildert und illustriert ist.

J. F. Glück

WILHELM WORRINGER:

Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie. 152 p. R. Piper u. Co. Verlag München, 1948.

WILHELM WORRINGER:

Problematik der Gegenwartskunst. 27 p. R. Piper u. Co. Verlag, München, 1948.

Wenn eine Dissertation 40 Jahre nach ihrer Entstehung unverändert neu gedruckt werden kann und wenn sie sich noch liest, als ob sie erst heute geschrieben worden wäre, so darf man einen solchen Wurf als genial bezeichnen.

Wilhelm Worringer, der Schöpfer einer wahrhaft dynamischen Ästhetik hat seinerzeit mit der so aktuell gebliebenen Arbeit „Abstraktion und Einfühlung" einen Schleier der Selbsttäuschung zerrissen, indem er Naturnähe bzw. Einfühlung in das Organische als nur einen der beiden ästhetischen Pole betrachtete, der dem der Abstraktion als zweite extreme Möglichkeit gegenübersteht.

Daß die damalige Einschätzung der naturvölkischen und archaischen Kunst durch den Verf. heute überholt ist, weiß er selbst — und als der Rezensent unlängst zeigen konnte, daß Worringers eigene Kategorien mit Erfolg auf die sogenannte primitive Bildnerei angewendet werden können, war er hiermit sehr einverstanden.

Was in diesem schmalen Band an klugen und bedeutsamen Äußerungen über die monumentale Plastik, die Kleinplastik, über das Ornament und schließlich über taktile Materialgeschlossenheit ausgesagt wird, ist immer wieder neu.

Die kurzen Streiflichter auf die ägyptische, die antike, die byzantinische und die keltogermanische Kunst sind heute weitgehend allgemeines Bildungsgut geworden.

Der Schlüssel zu Worringers Auffassung liegt in der These, heute können wir sogar sagen, in der Tatsache, daß die Abstraktion am Anfang jedes Raumstilphänomens steht, womit zugleich ausgedrückt wird, daß Beeinflussungen und Kulturübertragungen zunächst nur sekundäre Bedeutung haben. Damit wird zugleich der Wandel des Stiles innerhalb der einzelnen Kunstprovinzen in seinem sinnvollen Pendeln zwischen den beiden Polen zugänglich gemacht.

Die wahrhaft überlegene Sicht, die ein solcher Standpunkt notwendigerweise verleiht, erlaubt auch eine eindeutige Stellungnahme zu den ästhetischen Tagesfragen wie sie in der „Problematik der Gegenwartskunst" vorliegt. Hier zerstört der Verf. den romantischen Kunstbegriff, jenen Ästhetizismus, der sich in seiner Hypertrophie außerhalb der sozialen Gesamtsituation stellt.

Ob allerdings die naturferne Kunst für ewig und immer dem Publikum unzugänglich bleiben muß, wie dies der Verf. in einem teilweise berechtigten Pessimismus ausführt, erscheint noch nicht ganz sicher. Wir kennen ja den Phasenverzug, den ein Kulturgut benötigt, bis es „unten" angekommen ist. Unsere Jugend ist vielfach der Moderne sehr aufgeschlossen, wenn sie entsprechende Belehrung erfährt.

Wilhelm Worringer hat das unvergängliche Verdienst in Neuland vorgestoßen zu sein, in ein Neuland, das in besonderer Weise der ethnologischen Kunstforschung angemessen erscheint. Es ist daher zu wünschen, daß die Kunstethnologie sich stärker denn je von Worringer befruchten läßt, weil durch seinen Ansatz die Möglichkeit besteht, die primitive Kunst in einen inneren Zusammenhang mit unseren eigenen Kunstäußerungen zu bringen.

J. F. Glück

A. E. BRINCKMANN:

Welt der Kunst. Künstlerische Anschauung, Schöpfung und Wirkung. 206 S. Woldemar Klein Verlag, Baden-Baden, 1951.

In diesem Werk spiegelt sich die urbane Geistigkeit des über den engeren kunsthistorischen Bereich weithinaus bekannten Verfassers. Die Ernte eines reichen Lebens für die Kunst erlaubt mit leichter Hand und souveräner Beherrschung des Stoffes die geschichtliche Entfaltung der Kunst seit der Renaissance bis zur Gegenwart nachzuzeichnen. Dieser Zeitabschnitt ist groß und mannigfaltig genug, um das Allgemeine wie das Besondere verständlich zu machen.

Beginnend mit der „Anschauung", die mit der „Schöpfung" und der „Wirkung" eine der drei Wesenheiten der bildenden — nicht nur der europäischen — Kunst ist, führt B. zu den Quellen der Wahrnehmung, zu dem Sehen, Tasten, Hören und Riechen.

Die Allseitigkeit der Perspektive, d. h. die Hereinnahme auch der Vertikalen in die Betrachtung, führt in das vorwissenschaftliche Erlebnis des Raumes und in die Maßstabbeziehungen der Großbauten wie z. B. der Kathedralen zu ihrer Umgebung.

Über Raum, Plastik und Farbe wird durch den Verf. Gültiges ausgesagt und die Darstellung mündet in der Umschreibung des Stilbegriffes. Der Stil selbst kann zwar durch immer genauere Analysen unterschieden, letztlich aber nicht erklärt werden, da sich in ihm das Geheimnis des Schöpferischen birgt.

Unbeschadet dieser umfassenden Erörterung dessen was Stil ist, gelingt es dem Verf. jedoch nicht, wie übrigens fast allen Kunsthistorikern der Hochkultur, die naturvölkische Kunst sinnvoll einzubeziehen. Auch B. sieht diese Letztere als ein Ganzes und läßt sogar offen, ob man sie zur Kunst rechnen will oder nicht. Demgegenüber bedeutet uns die naturvölkische Kunst, genau wie die frühmittelalterliche, mehr als nur ein „Zusammenschießen von Imagination und blassen Erinnerungsbildern."

Daher läßt der Verf. das heikle Thema der Periodizität der Stilfolgen offen, denn die Verbindung zur primitiven Kunst wird nur durch eine solche Annahme möglich.

Andererseits ist der Vorgang der Kunstentfaltung mit dem Schema Differenzierung — Austausch — Vereinheitlichung — Differenzierung auf eine sehr anschauliche Formel gebracht, in die sich die naturvölkische Kunst, ja sogar alle kulturgeschichtlichen Phänomene sehr gut einbauen lassen.

Das große Können des Verf. in der Charakterisierung räumlicher Stile äußert sich z. B. in der schönen Erklärung des Unterschiedes zwischen der asiatischen und der europäischen Humanitas, nach der die „innere Herrschaft des Weibes" das typische europäische Medium ist — jedoch darf hier wohl einschränkend hinzugesetzt werden — seit dem Mittelalter.

Wenn B. die Vermutung äußert, daß die gegenständliche Kunst wieder im Kommen sei, so beruht diese Auffassung nicht nur auf seiner Sensibilität, sondern, wenn auch uneingestanden, auf rationalen Erwägungen über die Periodizität. Les extrèmes se touchent. Insofern als das Pendel an seinem äußersten Punkt der Entdinglichung angelangt wieder nach der anderen Seite schwingen muß.

Das Urteil, der modernen abstrakten Kunst im Ganzen ein Interesse für sittliche Werte abzusprechen, erscheint uns zu scharf,

wenn man etwa an Chagall mit seinen farbigen Märchen oder an Theodor Werners abstrakte Gebilde denkt (es ist nicht nötig immer nur Picassos Monstruositäten vor Augen zu haben). Was B. als Mangel an Ethos bezeichnet erscheint mir eher ein Mangel an hierarchischem Vorstellen zu sein. Ein Neues ist aber niemals hierarchisch, sondern kann allenfalls dieser Qualität zusteuern.

Wenn sich Meisterschaft im Weglassen äußert, und das ist angesichts der Unzahl der uns bewußten Phänome tatsächlich der Fall — dann ist die „Welt der Kunst" ein Werk, das nur Freude und Freunde schaffen wird.

Der Verlag Woldemar Klein hat das Buch in der gewohnten Weise typographisch hervorragend ausgestattet und reich bebildert. Die prachtvollen farbigen Tafeln sind besonders hervorzuheben.

J. F. Glück

ANDRE MALRAUX:

Psychologie der Kunst. 2 Bde., Das imaginäre Museum, 153 S. (1949). Die Künstlerische Gestaltung, 221 S. (1950). Aus dem französischen übertragen von Jan Lauts. Woldemar Klein Verlag, Baden-Baden.

Nicht Betrachter, sondern Beteiligter, innerlich Beteiligter, ist André Malraux, wenn er über die Kunst redet. Und wie immer, wenn ein Außenseiter sich in den Strom des Fachlichen wirft, so gelingt es auch hier, die traditionellen Vorstellungen mit neuen und anregenden Gedanken aufzulockern.

Schon der Begriff des „imaginären Museums" ist sehr einprägsam. Er gründet ebenso sehr im Geistigen wie im Technischen. Die Auffassung der Kunstgeschichte als Geschichte des Photographierbaren zeigt die technischen Voraussetzungen, die fast unbeschränkten Möglichkeiten durch Reproduktion die materiellen Bestände der Kunstwerke nebeneinander auszubreiten. Die geistige Seite liegt in der Herauslösung der Werke aus ihrer Funktion und in ihrer ständigen Konfrontierung ohne Rücksicht auf Alter und Herkunft.

Aus diesem, sich immer noch erweiternden Vergleich aller Stile aller Zeiten bezieht der Intellekt unserer Tage seine Kräfte, wie zugleich seine Instabilität an der Unwirklichkeit des Funktionslosen deutlich wird.

Seitdem mit dem Impressionismus das Gemeinte hinter dem Malen selbst zurücktrat, wurde die Fiktion, aber auch die griechische Erfindung des lächelnden Mundes aufgegeben. Nicht am Menschen, sondern am Ewigen und am Schicksal, am eigentlich nicht Darstellbaren wurde gemessen. So hat seit Cézanne die Tradition der Antike und der Renaissance aufgehört und die Entdeckung der naturvölkischen Kunst vor allem Afrikas und Ozeaniens begonnen. Der „Antibarock" des Naiven und Primitiven war zugleich, so deutet es M., die Demaskierung des Todes bei uns. Und dies ist dem Rückzug aus der Kultur gleichzusetzen, denn jede Kultur kann zwar den Tod nicht aus der Welt schaffen, aber sie kann ihn einordnen, verkleiden, als Zeichen ihrer prägenden und verwandelnden Kraft.

Sicher gehört es zur Aufgabe jeder Kultur den Tod geistig und moralisch zu bewältigen und sehr wahrscheinlich hat der Kontakt mit der naturvölkischen Kunst demaskierend auf die unsrige gewirkt.

Über den Verf. hinausgehend aber müssen wir fragen, hat die Kunst der Primitiven bei diesen selbst nicht die gleiche Aufgabe, das Verhältnis zum Tode zu verfestigen, es zu maskieren in des Wortes wahrster Bedeutung? So wäre es also primär nur die ganz andere Form, nicht der andere Inhalt, der den modernen Menschen so sehr erschüttert hätte. Aber sie konnte ihn auch nur erschüttern, weil sein Verhältnis zum Tod nicht mehr in Ordnung war. Dies führt weiter zu dem Schluß, daß die primitive Kunst nicht nur sakral sondern auch zugleich human gemeint war.

Der Beweis hierfür ist leicht zu erbringen, denn als die naturvölkische Humanitas unter dem Einbruch der Zivilisation zerbrach, ging auch ihre Kunst verloren. Ihre neuen Versuche endigten interessanterweise in der Annäherung an die naive Fiktion, deren äußerstes Konzentrat der Film darstellt. Allerdings war die naturvölkische Kunst das Naivere wie M. betont und berührte sich in gewisser Weise mit unseren

eigenen volkstümlichen Naivismen, die auch stilisiert auftauchen, aber in der Ausführung sehr genau sind.

Jeder Rückzug aus der eigenen Kultur muß zwangsläufig in diesem gemeinmenschlichen Urgrund endigen, der als eine Art ästhetischen Rohstoffes aufzufassen ist. Es ist aber ein Fehlschluß, dem nicht nur M. verfällt, wenn er diesen Rückgriff als Antihumanismus bezeichnet und mit sittlichen Kategorien vermengt. Eher handelt es sich um einen Antihierarchismus. Auch das Kind und der Geisteskranke sind menschlich wie auch ihre ästhetischen Äußerungen. Allerdings stehen sie außerhalb der üblichen normalen Ordnung und damit auch außerhalb des Stiles.

Die souveräne Kenntnis der raumgebundenen Stile führt den Verf. im zweiten Band von selbst zur Fixierung des Zeitstiles, zum Wandel der Form. Dieses Ereignis ist immer gebunden an das Verhältnis der Menschen untereinander innerhalb einer Kulturgruppe und das Hereinströmen fremder Impulse.

Gerade der Einbruch fremder Vorstellungen in eine bisher ziemlich geschlossene Kultur führt zu ubiquitären, typischen Erscheinungen, die in gewisser Weise übereinstimmen. M. verwendet dafür den Ausdruck „Rückbildung" und findet dieses Phänomen in Gallien, Spanien, Ägypten ebenso belegt wie in Baktrien und Gandhara. Diese Rückbildung kann schließlich in das Primitive völlig umschlagen, wobei die überlieferten formalen Reste immer mehr zurücktreten.

Der rückgebildete Stil ist gekennzeichnet durch jene eigentümliche Erstarrung, die für alle expressiven Phasen charakteristisch ist.

M. kommt daher zu einem Kreislauf: Primitiv — Klassisch — Barock — Rückgebildet — Primitiv.

Primitiv ist also die immer vorhandene Möglichkeit, die äußerste Grenze, von der aus neue Aufschwünge möglich sind. Dieser neue Begriff des „Primitiven" sollte auch von der Ethnologie stärker beachtet werden, weil er gestattet, die naturvölkische Welt mit unserer eigenen enger zu verbinden.

Sehr schön hebt M. die Idealisierung heraus, d. h. die Klassik, die eine Phase darstellt in der sich der Mensch im Einklang mit seinem Schicksal befindet.

Immer aber ist echte Kunst durch eine mehr oder weniger starke Reduktion gekennzeichnet. Daher ist für den Künstler die Natur eher ein sekundäres Erlebnis, während die Auseinandersetzung mit der vorausgegangenen Kunst viel wesentlicher ist. Er bedarf ihrer für die Imitation, um wachsend über diese hinauszustoßen und sich von ihr zu befreien. Damit wird die auch in der Kunst nötige Akkumulation der Erfahrungen deutlich erfaßt, wie auch zugleich die den Schöpfungsprozeß berührende Wirkung beim Menschen durch die vorausgegangenen kulturellen Leistungen transparent wird.

Jede Kunst beginnt expressiv, mit dem Kampf gegen das Chaos, niemals aber mit der „Ähnlichkeit", die als zeitweises Ziel vom Abendland besonders geschätzt worden ist, vermutlich als Entsprechung zur technischen Perfektion. Und jeder Verismus mündigt schließlich im Individuellen. Dies kann auch die Ethnologie bestätigen, wo jedenfalls in den höfischen Kulturen ein abbildliches Portrait angestrebt wird.

Immer aber bleibt der Künstler Rivale der Welt, nicht ihr Übersetzer — sondern einer der Ordnung setzt.

Malraux gehört zu den wenigen, die den Abstand zwischen unserer eigenen europäischen Kunst und der der Naturvölker in die richtige Proportion zu setzen wissen.

Es ist zu hoffen, daß sein Werk dazu beiträgt, die trotz allen Interesses immer noch fatale Isolation der primitiven Kunst zu durchbrechen. Darüberhinaus vermag seine Betrachtungsweise auch jenseits der Kunst die gesamte kulturgeschichtliche und ethnologische Arbeitsweise zu befruchten.

Durch die reiche Bebilderung, u. a. mit vielen farbigen Tafeln, sowie die hervorragende drucktechnische Ausstattung, die beide dem Verleger Woldemar Klein zu danken sind, erfüllt dieses Buch völlig die Ansprüche, die sein Titel verspricht. Es ist ein imaginäres Museum.

J. F. Glück

HEINZ KÄHLER:

Wandlungen der antiken Form. 80 S. Münchner Verlag, bisher Fr. Bruckmann Verlag, 1949. Mit 62 Abb. im Text und 48 Tafeln.

Für einen ungefähr tausend Jahre umgreifenden Zeitabschnitt, vom 6. Jh. v. C. zum 5. Jh. n. C., gibt der Verfasser eine sehr ausgewogene und zugleich überzeugende Darstellung des Wandels der griechisch-römischen bildenden Kunst, einschließlich der Architektur.

Dem Gliederbau der alten griechischen Tempel, in welchem jeder Steinquader eine Individualität und jeweils für eine bestimmte Lage im Bauganzen vorgesehen war, folgt der allmähliche Übergang zum Massenbau, dessen innere technische Struktur in keiner Beziehung mehr steht zur Fassade.

Dem rundum arbeitenden Künstler entsprach die echte in gleicher Weise zu betrachtende Freiplastik mit ihrer Autonomie, in der sich Stoff und Form gegenseitig steigerten. Der langsame Verlust dieser Eigenschaft äußerte sich auch in einem Rückgang der Funktion des Bildwerkes, das in Nischen gerückt wurde und damit eine sekundäre Frontalität erhielt, die mit der naiven naturvölkischen nicht zu verwechseln ist. Denn die naturvölkische Frontalität drückt keine Einbuße der Körperlichkeit aus. In der römischen Kaiserzeit wird die Plastik immer fassadenhafter, körperlich flacher, wie etwa die Statue des Beamten von Ephesus, um schließlich im Relief auszumünden. Im ganzen ist also ein großer Zug von der Plastik zur Fläche und vom Expressiven über das Impressive zum Expressiven zurück zu verfolgen.

Im Untergrund der offiziellen Reichskunst, der hochkulturlichen römischen Kunst, bestand aber die naive Volkskunst stets weiter — und als das Imperium auseinanderbrach, nahm sie die leergewordene Stelle der Reichskunst ein. Demgegenüber lebte im weiterbestehenden Ost-Raum, im griechisch sprechenden Teil des Reiches, die Neigung zu einer entstofflichenden Tendenz weiter.

Im Diptychon des Boethius von Brescia tritt uns die Auflösung der klassischen Überlieferung dank eines neuen Welt-Erlebnisses schlagend entgegen.

Die entscheidenden Schlußfolgerungen, die in der Parallisierung dieser Entwicklung mit Zügen unserer eigenen Kunst liegen, werden zwar vom Verf. angesprochen, aber zuletzt wieder verneint, weil er sich offenbar eine Übereinstimmung nur absolut aber nicht relativ vorstellen kann.

Zahlreiche Tafeln geben eine gute Vorstellung von den der Untersuchung dienenden Objekten und machen das gesamte Werk zu einer wohlgerundeten und anregenden Arbeit.

J. F. Glück

WÖRTERBUCH DER KUNST

In Verbindung mit Robert Heidenreich und Wilhelm von Jenny verfaßt von Johannes Jahn. Kröners Taschenausgabe, Bd. 165, 3. Aufl., 212 Abb., 712 S. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1949.

Das kleine handliche Nachschlagewerk, das vom gleichen Verfasser nunmehr in der dritten Auflage vorgelegt wird, dürfte weithin die Ansprüche erfüllen, die man erheben kann.

Naturgemäß dominiert die deutsche und europäische Kunstgeschichte. Der Ethnologe wird jedoch nach den allgemeinen Begriffen suchen wie Frontalität, Ornament, Perspektive, primitive Kunst, Bildnis usw. Auch in dieser Hinsicht wird man, zumindest von der begrifflichen Seite her befriedigt sein können. Dies läßt sich jedoch von den Literaturangaben dieser Artikel nicht unbedingt sagen. So vermissen wir in dem Artikel „Ornament" einen Hinweis auf die grundlegenden Arbeiten von Stolpe und Lehmann und im Falle des Stichwortes „Bildnis" wäre es gut gewesen, auf die wichtigen Arbeiten von Buschor hinzuweisen. Insbesondere sei auf den terminus „Namensportrait" verwiesen.

In dem gegebenen Rahmen wäre es vertretbar gewesen, das Stichwort „Primitive Kunst" auch nach der regionalen Seite etwas stärker zu berücksichtigen. Bedauerlicherweise fehlen Artikel über die afrikanische,

die ozeanische, sowie die nordwestamerikanisch-indianische Kunst vollständig.

Die Literaturhinweise unter „Altsteinzeit" sind veraltet, da sie bereits mit dem Jahre 1929 aufhören und in der Zwischenzeit bedeutende Neuentdeckungen gemacht worden sind. Hier sei etwa an die Höhle von Lascaux erinnert. Auch neuere stilgeschichtliche Untersuchungen über die altsteinzeitliche Kunst, z. B. von Zotz und Kühn wären hier zu berücksichtigen, da sich seither ein ziemlicher Wandel in der Auffassung der paläolithischen Stilgeschichte ergeben hat.

In jedem Falle ist schon im Hinblick auf die entwicklungsgeschichtliche Auffassung künftighin eine stärkere Berücksichtigung prähistorischer und ethnologischer Stoffe zu fordern. Angesichts der engen Wechselwirkungen zwischen diesen Bereichen und dem, was der Verf. „Expressionismus" nennt, erscheint dieser Wunsch nicht unberechtigt.

Auf diese Weise würde das „Wörterbuch der Kunst" mit der heute nicht mehr ganz verständlichen Bevorzugung deutscher Daten zu einer universaleren Abrundung gelangen. Die relativ reichliche Aufnahme des klassischen archäologischen Stoffes sei in diesem Zusammenhang besonders vermerkt.

Im ganzen ist, unbeschadet dieser Kritik, das Wörterbuch als Teil des wissenschaftlichen Apparates der Fachwelt zu empfehlen.

J. F. Glück

EDUARD THORN:

Künstler über Kunst. Ein ewiger Dialog über die Probleme der Kunst von Leonardo bis Picasso. Mit 24 Künstlerbildnissen. 384 S. Vlg. Woldemar Klein, Baden-Baden, 1951.

Diese schöne und reichhaltige Anthologie, die Eduard Thorn zusammengetragen hat, enthält in nuce die ganze heutige Diskussion um die Kunst. Dem Gebiete nach werden außer Deutschland und der Schweiz vor allem Frankreich, Italien, Holland und Belgien miteinbezogen, während die Skandinavier verhältnismäßig wenig vertreten sind. Die zeitliche Tiefe umfaßt etwa die letzten 500 Jahre, so daß auch von dieser Seite her genügend Licht fällt auf den Wandel der Meinungen und Ansichten.

In den Widersprüchen der Künstler selbst über ihr eigenes Thema, offenbart sich oft nicht nur eine überraschende, kritische Treffsicherheit, sondern ebenso oft auch die Unbefangenheit der individuellen Lebenserfahrungen. Die Relativität des Schönen bedarf nach der Lektüre dieses Buches keiner weiteren Erörterung mehr. Dürers Wort „Was aber Schönheit sei, das weiß ich nicht" mag für alle Künstler stehen. Der moderne Bruch in der Tradition findet in dem Satz Max Beckmanns „Die Griechen sind mir fatal" eine treffende Erläuterung. Während die Modelltreue bei Leonardo da Vinci und Dürer noch voll bejaht wird, kann ein so sauberer Maler wie Trübner die Ähnlichkeit des Portraits im herkömmlichen Sinne bereits bezweifeln: „Nach 50 Jahren weiß doch kein Mensch mehr wie der Betreffende ausgesehen hat". Mit Rodins für die Hochkulturverhältnisse so wichtigem Satz „Der Fortschritt existiert wohl in der Welt, aber nicht in der Kunst" sei diese kleine Lese abgeschlossen. Das im Epilog gezogene Fazit des Herausgebers erscheint nicht in allen Punkten zutreffend. So finde ich es durchaus anzweifelbar, daß Diktatur und Abstraktion im gleichen Ursprung wurzeln, eher ist das Gegenteil richtig, jedenfalls vom ethnologischen Standpunkt aus. Doch mindert dies in keiner Weise den Wert dieses Bandes, der durch ein Register sowie durch den Quellenachweis eine meisterhafte Kompilation darstellt, die für lange Zeit ihren Wert behalten wird.

J. F. Glück

WILL-ERICH PEUCKERT:

Geheimkulte. Mit 20 Tafeln, 664 S. Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg, 1951.

Der weitgespannte Rahmen, innerhalb dessen der bekannte Volkskundler sein Thema abhandelt, ist bemerkenswert. Ausgehend von bündischen und kultischen Erscheinungen Europas — den Knabenschaften — bezieht der Verf. alle verwandten Erscheinungen der Geschichte wie der Völkerkunde bis hin zur Freimaurerei in den Kreis seiner Betrachtungen ein. Lediglich Ostasien bleibt unberücksichtigt.

Was religionswissenschaftlich Geheimkult heißt, ist soziologisch Geheimbund. Beide Seiten dieses Phänomens werden vom Verf. unter dem Begriff der Grundhaltung erfaßt.

Die Erfahrungen der modernen Psychologie und Ethnologie, die der Verf. in seinen Dienst gestellt hat, begründen, warum seine Ergebnisse so sehr viel mehr über Schurtz hinausführen.

Die Berufung auf die urtümliche, ungerichtete, fast objektlose Sexualität des in der Pubertät befindlichen Menschen als Hauptimpuls der hier wesentlichen Begehungen und des darauf basierenden jugendlichen Gesellungstriebes erscheint schlüssig. Ob allerdings die Beschneidung so stark von den übrigen bekannten Mutilationsarten getrennt werden kann, wie dies der Verf. tut, ist zu bezweifeln. Der von ihm selbst genannte Zweck dieses Brauches — Verstärkung des persönlichen Manas — gilt primär auch für die anderen Verstümmelungsarten. Sehr zu begrüßen ist jedoch, daß der Verf. die positive Seite dieses Brauches erkennt und nicht bloß im Apotropäischen stecken bleibt.

Da der Verf. mit Recht bündische Erscheinungen und die Erfindung der Maske bereits den frühen höheren Jägern der jüngeren Altsteinzeit zuschreibt, beruhend auf den Notwendigkeiten der Großwildjagd und der zauberischen Sicherung des Jagderfolges — ist die Zuweisung der Beschneidung in das pflanzerische Neolithikum nicht unbedingt zwingend, da gerade die Jäger Selbstverstümmelungen üben. Außer den Bünden und Masken spricht der Verf. den Jägern auch den Wachstumskult zu.

Aber erst in der pflanzerischen Epoche werden diese drei Phänomene geheim, wobei die Maske sich zum Bild des Toten oder eines Dämons verfestigt, eine Auffassung, die mit den neueren Arbeiten Jensens weithin übereinstimmt.

Mit dieser Wendung in das Esoterische, das als Ausdruck des Numinosen erklärt wird, ergibt sich zugleich, daß nur ein kleiner Teil des jeweiligen Verbandes in das Geheimnis eingeweiht wird. In diesem Zusammenhang verweist der Verf. vor allem auf die Kulte der Marind-anim und der Kiwai.

In der Aufnahme von Frauen in die Männerbünde sieht P. ein Verfallsmoment, eine Auffassung, der man allgemein zustimmen dürfte. Sehr oft wird in diesem Fall auch das Maskengeheimnis preisgegeben, die Maske wird zum bloßen Spiel. Hier hätte der Verf. aber auch darauf hinweisen müssen, daß eine starke, politisch wirksame Persönlichkeit den Verfall von Geheimbund und Maskenwesen ebenfalls bedingen kann.

Für den Bereich des vorindogermanischen Mittelmeeres kommt P. zu Schlüssen, die sich sehr stark der Auffassung Bachofens nähern. Hier findet er in einer volkstumsmäßig nicht näher zu umschreibenden ersten Pflanzerbevölkerung mänadische Frauenbünde, die Vorstellung der großen Mutter Erde und den unpersönlich aufgefaßten Phallos. Im Dionysos-Kult, in der Artemis von Ephesos, sind die Überbleibsel dieser Schicht greifbar.

Mit dem Übergang zum Pflug, der zugleich für P. Indogermanisierung bedeutet, werden die ekstatischen Frauenbünde allmählich von Männerbünden abgelöst, anstelle des Phallos tritt nunmehr der personifizierte Träger des Phallos, der „Heros", mit dem zugleich der Gedanke der Wiedergeburt, der Erweckung vom Tode, auf das engste verbunden ist. Interessanterweise sieht P. in dem Jonas-Motiv, im Verschlungenwerden jedoch keine Beziehung zur Wiederkehr des Toten, sondern lediglich ein Abenteuer der heldischen Kultur. Dies bedürfte jedoch einer nochmaligen Überprüfung, denn der Gang zu den Toten und die Rückkehr kann sehr wohl als sakrales Abenteuer aufgefaßt werden.

Das Hauptergebnis seiner Arbeit sieht der Verf. in einer spezifischen Neigung des Indogermanen das Männliche zu betonen, was jedoch m. E. nicht völlig bewiesen erscheint. Die Aktualisierung dieses Schlusses mit einem deutlichen Bezug auf jetzt sehr im Vordergrund stehende politische Dinge, wäre jedoch besser unterblieben.

Mit dem im Ganzen profunden Werk hat der Verf. der deutschen Volkskunde einen großen Dienst erwiesen. Es stellt einen Meilenstein dar in der Überwindung der romantischen Wissenschaft.

J. F. Glück

MAX WESTENHÖFER:

Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen. 255 S. Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1948.

Besprechung siehe Beitrag Glück.

H. BREUIL, R. LANTIER:

Les Hommes de la pierre ancienne (Paléolithique et Mésolithique). Avec 32 photographies hors texte. 335 p. Payot, Paris, 1951.

Ein Buch aus der Feder zweier so bedeutender Autoren, von denen der eine, H. Breuil, durch sein Lebenswerk von der Entwicklung der prähistorischen Wissenschaft gar nicht mehr wegzudenken ist, darf größter Beachtung sicher sein.

Die beiden Verfasser, die sich, wie der Untertitel schon angibt, auf das Paläolithikum mit seiner Übergangsphase beschränken, beginnen mit der Forschungsgeschichte und den geologischen Voraussetzungen. Diesen Kapiteln folgen solche über Technologie und Typologie der Steingeräte, die Stratigraphie und die Höhlenfunde. Ein eigener Abschnitt ist der physischen Anthropologie gewidmet. Ausführlich gehen die beiden Verf. dann auf das obere Paläolithikum ein, für das sie die Bezeichnung Leptolithikum vorschlagen. Anschließend wird die reiche, künstlerische Ausbeute dieser Epoche in mehreren Kapiteln abgehandelt. Mit einer hervorragenden Zusammenfassung der paläolithischen Bestattungsbräuche und der Religion schließt das Werk ab.

Ohne auf die wissenschaftliche Genauigkeit zu verzichten, ist den Verf. eine wirklich lebendige Synopsis gelungen — eine Weltgeschichte der Steinzeit. Wenn trotzdem Europa und insbesondere Westeuropa das Übergewicht erhält, so ist dies in erster Linie wissenschaftsgeschichtlich bedingt.

Die in neuester Zeit wieder stark in Fluß gekommene Diskussion der prähistorischen Probleme spiegelt sich in den revidierten typologischen Begriffen und in der dem Menschen zugebilligten größeren Zeittiefe. („Das Auftreten des Menschen liegt vielleicht noch vor dem Günz-Glazial", p. 30). Daher kommen auch die beiden Autoren zur Dreigliederung der Gesamtgeschichte mit einer Vorgeschichte, einer Protogeschichte und der eigentlichen Geschichte.

Es ist interessant festzustellen, daß eine reine Knochenkultur vor Benutzung der Steine immer noch für möglich gehalten wird.

Durch die Angabe demographischer Daten, Einzelheiten über Nahrung und Kleidung und andere uns nahestehende alltägliche Dinge, wird die Darstellung außerordentlich anziehend und interessant.

Bemerkenswert ist die ablehnende Stellungnahme, aus den Knochenfunden von Chou-kou-tien auf Kannibalismus zu schließen. Die Wertung des Tayacien-Gerätetyps ist hervorzuheben, beide Verfasser betrachten ihn als Vorläufer des Mousterien.

Es ist nicht zu übersehen, daß ethnologische Fragestellungen und ethnographische Beispiele an der lebendigen Sicht dieses Werkes stark beteiligt sind.

Der abschließende Hinweis auf den großen Abstand der Paläolithiker von den Ursprüngen und auf den bereits ziemlich komplizierten Charakter ihrer Kultur, offenbart zugleich wie weit der zurückgelegte Weg war, den die Urgeschichte seit ihrem Beginn gegangen ist.

Es wäre zu wünschen, daß dieses Buch in das Deutsche übertragen wird, da es nichts Gleichwertiges gibt.

J. F. Glück

RICHARD PITTIONI:

Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. 368 S. mit 141 Abb. Verlag Franz Deuticke, Wien, 1949.

In einer bestechenden Systematik versteht es der bekannte Wiener Prähistoriker, den gewaltigen Stoff der europäischen Ur- und Frühgeschichte vom Paläolithikum bis zur jüngeren Eisenzeit auszubreiten. Der pädagogische Zweck, den Studierenden eine Einführung zu geben, ist ohne Zweifel geglückt.

Es liegt auf der Hand, daß in einer solchen Darstellung die problematischen Seiten eines Faches zurücktreten hinter dem Bemühen, sich .möglichst auf gesicherte Ergebnisse zu beschränken.

Andererseits kann der profilierte Vertreter der mit dem Namen Menghin eng verbundenen Wiener Prähistorie auch nicht über seinen Schatten springen. Unverkennbar ist der vorteilhafte Zug in die Weite, trotz der geographischen Beschränkung.

Ob es sinnvoll ist, zwischen die alte Gliederung des Paläolithikums in ein unteres und ein oberes noch ein mittleres einzuschieben, kann fraglich erscheinen angesichts der Tatsache, daß wir immer mehr dazu kommen, nicht nur das Nacheinander, sondern auch das Nebeneinander der früheren Kulturen zu betonen. Hierauf hat neuerdings vor allem der französische Prähistoriker Ruhlmann hingewiesen und die beiden Autoren Breuil und Lantier haben durch den besonderen Begriff des Leptolithikums für die jüngere Altsteinzeit doch damit die relative Einheit der vorausgegangenen Epochen entschieden betont. In der offengelassenen Bewertung der Fossilfunde von Swanscombe und Piltdown distanziert sich der Verf. von dem neuerdings gerade von den ebengenannten französischen Autoren vertretenem Standpunkt, daß es sich hierbei um Prä-Neanthropusformen handelt. Zugegebenermaßen kann, bevor nicht weitere Funde in bestätigender Richtung gemacht worden sind, dieses Problem offen gelassen werden.

Letztlich ist in der Darstellung des Verfassers nicht zu übersehen, daß Ur- und Frühgeschichte hier als sinnvolle Ergänzung ethnologischer Daten betrachtet werden, wobei allerdings hinzuzufügen ist, daß die Wertung weitgehend mit der der Kulturkreislehre übereinstimmt.

Die, den einzelnen Kulturstadien gewidmeten Abschnitte enthalten jeweils am Schluß große zusammenfassende Kapitel über Herkunft, Ausbreitung, materielle und geistige Kultur, sowie über das Volkstum. Damit erreicht der Verf. eine außerordentliche Verlebendigung, wie auch die Dynamik der Entfaltung mit ihrem stetig wachsenden Tempo gut herausgearbeitet ist. Das beigegebene Register ist für den Leser außerordentlich nützlich.

Alles in allem: Ein Buch mit einer sauberen Konzeption und einer bewunderswerten Stoffbeherrschung.

J. F. Glück

LOTHAR F. ZOTZ:

Altsteinzeitkunde Mitteleuropas. 22 Bilder, 209 S.. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1951.

Es kann nicht Aufgabe der Besprechung an dieser Stelle sein, eine Kritik an der scharfen Kritik des Verfassers zu üben, die er seinerseits den Ausgrabungsmethoden und den Materialien der Urgeschichte Mitteleuropas angedeihen läßt. Unter Mitteleuropa versteht der Verf. im wesentlichen Deutschland, Polen, die Tschechoslowakei, Österreich, die Schweiz, Holland und Belgien — d. h. er läßt Frankreich mit seiner überragenden Bedeutung für die Typologie und Chronologie der gesamten Urgeschichte ausserhalb.

Diese regionale Abgrenzung ist für die Darstellung des Verf. wesentlich, denn er wird dadurch zu dem von ihm so betonten Nebeneinander paläolithischer Kulturen und zur Revision des westeuropäischen Typenschemas in seiner allgemeinen Gültigkeit geführt.

Im Präsolutreen, das er in das untere Paläolithikum einstuft, kristallisiert sich dieses Bemühen. Er stellt auch einen engen Zusammenhang zwischen dem Faustkeil und den Blattspitzen dieser Kultur fest. Methodisch wichtig ist die Auffassung, daß die Blattspitzenkultur mehrfach unabhängig in Europa entstanden ist. Der Hinweis, daß das Klima nicht immer aus der Fauna erschlossen werden kann, ist zwar nicht neu, aber in dieser scharfen Formulierung nur selten zu hören. Statt dessen fordert der Verf. die Lais'sche Schlämmanalyse.

Jenseits dieser prinzipiell sehr wertvollen neuen Sicht alter Tatbestände ist das Buch durch die Konzentrierung der oft weit verstreuten Fundberichte und die darin zugleich niedergelegten reifen eigenen Grabungserfahrungen, vor allem in der Tschechoslowakei, besonders wertvoll.

J. F. Glück

WILLIAM F. ALBRIGHT:

Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. Sammlung Dalp Band 55, 495 S. mit Anmerkungen u. Register. Leo Lehnen Verlag G. m. b. H. München. Copyright 1949 by A. Francke A.G. Bern.

Der hervorragende amerikanische Orientalist und Archäologe gibt, dank seiner profunden Stoffkenntnis, ein umfassendes Bild von der Entwicklung des mosaischen Monotheismus, der dadurch erneut als einzigartige geschichtliche Erscheinung bestätigt wird.

In sehr überzeugender Weise bettet A. diesen Vorgang in die zeitgenössische Gestimmtheit für die Eingott-Idee (Ägypten!) ein. Der Monotheismus des Judentums ist aber zugleich Ausdruck der Geburt eines Volkes, das hierfür eines gemeinsamen religiösen und geistigen Bandes bedarf. Ferner wird in schöner Weise deutlich, wie sehr gerade die Brückenlage Palästinas zwischen den alten Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens mit ihren vielfältigen Anregungen an der hohen Abstraktionsfähigkeit, die sich im bildlosen Monotheismus und im Ethos des jüdischen Volkes äußert, beteiligt war.

Die hauptsächlichsten religions-ethnologischen Begriffe werden in ausgewogener Weise vom Verf. für die vor-mosaische Entwicklung verwendet, wobei er die Hochgott-These P. W. Schmidts, den Animismus Tylors, den Präanimismus von Marret bzw. den Dynamismus van Genneps und Bertholets im einzelnen berücksichtigt. Zwischen der Hochgott-These Schmidts und dem mosaischen Monotheismus sieht der Verf. keine wesentlichen Zusammenhänge.

Mit der Berufung auf Levy Bruhl ist jedoch A. nicht sehr glücklich gewesen. Allerdings mag zu seiner Entschuldigung gesagt sein, daß die „carnets" des genannten Verf. z. Zt der Abfassung noch nicht bekannt waren.

Die zeitlich weitgespannte historische und archäologische Einführung macht das Werk auch für den an religionswissenschaftlichen Fragen weniger Interessierten zu einer Informationsquelle über die neuesten Ergebnisse der Archäologie und Linguistik für das gesamte alte Vorderasien.

Die Auseinandersetzung mit den modernsten Werken der Geschichtsphilosophie- und Soziologie zeigt den Verf. als einen weit über das normale Spezialistenniveau hinausgreifenden Vertreter der amerikanischen Wissenschaft. Ein Buch voll unerhörter Anregungen und voll des tiefen Respekts für alle Erscheinungen der Religion überhaupt.

J. F. Glück

KUNST UND RECHT:

Festgabe für Hans Fehr. Arbeiten zur Rechtssoziologie und Rechtsgeschichte, 1. Bd., 235 S.. Hrsg. von Franz Beyerle und Karl S. Bader, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe, 1948.

Die in diesem inhaltsreichen Bande enthaltenen Beiträge widmen sich ohne allzu große Engherzigkeit der deutschen Rechtsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Kunst, vor allem der Literatur.

Die Rechtsgeschichte ist ein leider von der allgemeinen Kulturgeschichte etwas vernachlässigtes Gebiet, so daß wir dankbar sein können, in dem vorliegenden Sammelwerk eine ganze Anzahl Themen in einer ebenso gründlichen, wie liebevollen Beleuchtung vorzufinden.

In seiner einführenden Abhandlung „Gesunkenes Rechtsgut" knüpft K. S. *Bader* an die alte von H. Naumann geschaffene Terminologie an, indem er den Vorgang der „Entrechtung", d. h. des Absinkens positiver Rechtsnormen zum bloßen Brauchtum an mehreren Beispielen darstellt. In dem Hinweis auf die Fragwürdigkeit einer kontinuierlichen Rechtsentwicklung, d. h. auf die Bodenständigkeit, wie auch in dem Verzicht auf ein naives Entfaltungsschema, nach dem das Recht sich in einer ständigen Aufwärtsentwicklung befände, kommt der Verf. zu einem sehr dynamischen Standpunkt und bestätigt damit die heutige Belebung der Grundsatzfragen der Kulturwissenschaft.

„Der ‚arme Heinrich' Hartmanns von Au, als Zeugnis mittelalterlichen Ständerechts" von der Feder Franz *Beyerles* behandelt, widmet sich dem Problem der Ebenbürtig-

keit. Seiner äußerst anregenden Untersuchung entnehmen wir, wie gerade die Nicht-Ebenbürtigkeit im Mittelalter — praktisch galt dies meist von der Frau — in einer vorwiegend männerrechtlichen Gesellschaft zur morganatischen oder Friedel-Ehe führte. Es ist sehr aufschlußreich zu erfahren, daß eine solche Frau der eheherrlichen Gewalt des Mannes im Sinne der damaligen Zeit nicht unterstand. Daher wurden die Kinder auch der Sippe der Frau zugerechnet. Logischerweise setzt die Friedel-Ehe Gleichberechtigung und freie Einigung der beiden Gatten voraus. Der Umschlag innerhalb einer patrilinearen Ständeordnung zur Matrilinearität ist nicht zu übersehen. Es erscheint daher sehr sinnvoll, diesem Gesichtspunkt auch bei ethnologischem Material nachzugehen, wo wir ja sehr oft auf ständische Ordnungen stoßen.

Die Arbeit von H. *Blaese* über „Schillers Staats- und Rechtsdenken" stellt uns einen gereiften Schiller vor, dem trotz allem Idealismus ein sehr modern anmutender, männlicher Realismus nicht fremd war.

Otto *Gönnenweins* Abhandlung über „Die Anfänge des kommunalen Baurechts" gibt hinter aller thematisch bedingten Trockenheit einen aufschlußreichen Blick in die spätmittelalterliche Welt, der zu einem Vergleich mit naturvölkischen, verwandten Erscheinungen herausfordert. Das werdende Baurecht ist Ausdruck einer stetigen Niveau-Hebung, die sich erst nach Überwindung des Hüttenstadiums und nach der Entwicklung größerer und fester Siedlungen einstellen konnte. Konsequenterweise war das Baurecht daher primär ein Nachbarrecht. Die engen Beziehungen zwischen der staatlichen Reglementierung und der Entwicklung des Baurechts sind somit von universalgeschichtlicher Bedeutung.

Der kleine posthume Beitrag des bekannten Heidelberger Rechtshistorikers E. von *Künssberg* über die vergleichende Rechtsarchäologie unterstreicht die verhältnismäßig große Beständigkeit äußerer Symbole, auch im Falle von Herrschafts- und Weltanschauungsänderung, bei allerdings gleichzeitigem Bedeutungswandel.

„Wenn das Recht zur Natur des Menschen gehört", so kann auch der Künstler über das Wesen des Rechts etwas Verbindliches aussagen. Diese These Th. *Würtenberger's* in seinem Beitrag „Recht und Gerechtigkeit in der Kunst Albrecht Dürers", kann auch von dem posthumen Beitrag E. *Wohlhaupter's* über „Gottfried Keller als Dichterjurist" gelten. Dieser letztere Beitrag ist allerdings sehr stark biographisch, während die Abhandlung über Dürer zur Symbolik seiner Werke und persönlichen Konkretisierung wertvolle Aufschlüsse vermittelt.

Die Abgestimmtheit der Beiträge auf die empirisch-soziologische Sicht rechtlicher Einrichtungen ist — was in der Absicht der Herausgeber lag — ausgezeichnet gelungen. Darüberhinaus muß man „Kunst und Recht" als eine Frundgrube wertvoller Anregungen bezeichnen.

F. J. Glück

HANS RHOTERT:

Libysche Felsbilder. Ergebnisse der 11. und 12. Deutschen Innerafrikanischen Forschungsexpedition (Diafe) 1933/1934/1935. Mit 1 Farbwiedergabe, 48 Kunstdrucktafeln, 114 Textabb. u. 2 Karten. 146 S. L. C. Wittich Verlag, Darmstadt, 1952.

Seitdem de Sautuola im Jahre 1875 die Höhlenmalereien Altamira's entdeckte, ist die Felsbilderkunde eine fast eigene Disziplin geworden, die einen wesentlichen Beitrag zur geistigen Kultur der menschlichen Frühzeit zu liefern im Stande ist. Nach der letzten Jahrhundertwende traten auch die Malereien und Gravierungen der außereuropäischen Gebiete, besonders die der Buschmänner, in das Gesichtsfeld der ethnologischen Forschung. In dieser Hinsicht hat sich vor allem Otto Moszeik verdient gemacht. Leo Frobenius hat dann mit seinem bekannten Fingerspitzengefühl entsprechende Forschungen auf den ganzen afrikanischen Kontinent ausgedehnt.

Inzwischen konnte man die ungeheuere Verbreitung dieser Kunstübung auch in den übrigen Gebieten der Erde feststellen, wobei die halbariden und ariden Gebiete von selbst im Vordergrund stehen.

In folgerichtiger Weise dehnte Frobenius seine Forschungen auch auf die libysche Wüste aus. Sein Schüler, Hans Rhotert, legt nun, nach rund 20 Jahren, die Ergebnisse

der damaligen Expedition vor. Hauptziele dieses Unternehmens waren der Djebel Auenat und Gilf Kebir, sowie einige kleinere Inselberge und Oasen. Besonders wertvoll war, daß die Expedition Abstecher auch in die benachbarten, damals auf italienischem Gebiet liegenden Kufra-Oasen machen konnte.

Der Verf. bestätigt im allgemeinen H. A. Winklers Auffassung und Einordnung dieser Bilder, die man alle als neolithisch bezeichnen darf. Hierauf deutet schon die technologische Eigenart, das kasein-haltige Farbenbindemittel, das vermutlich Quark war. Die reichhaltige Darstellung von Rindern und Rinderherden ist eine Bestätigung dieses Sachverhaltes. In diesen Rahmen gehört auch der Haushund, der mehrfach dargestellt wird.

Als Wildtiere findet man vor allem Giraffen und Strauße.

Außer den Malereien kommen selbstverständlich auch Gravierungen vor, die geschliffen, geritzt und gehämmert angebracht wurden.

Der Verf. ordnet die Gravierungen in erster Linie einer älteren Jägerschicht zu und möchte die Malereien bevorzugt den Rinderzüchtern zusprechen. Im Ganzen dürfte er mit dieser Auffassung für dieses Gebiet recht behalten. Es wäre jedoch zuvor noch zu untersuchen, ob alle Malereien dieses kasein-haltige Bindemittel besitzen. Grundsätzlich haben jedoch auch die Jäger gemalt, wobei sie als Bindemittel tierisches Blut oder tierische Fette benutzt haben.

Die gesamte Kunstübung des südlichen Libyen wird weiter vom Verf. als Ergebnis der Berührung zwischen der alten, jägerischen Schicht und den neueinwandernden Hirtennomaden gedeutet. Letztere sind nach dem Verf. mit dem Rind im 5.—4. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung von Asien her über Bab el-Mandeb nach Ägypten und dem Sudan eingedrungen. Diesem Einordnungsversuch des Verf. wird man gerne folgen.

Schwieriger wird jedoch das Problem der Stilfolge bzw. die Feststellung, ob es hier zu einer wirklichen Herausbildung mehrerer formaler Auffassungen der gleichen Bevölkerung gekommen ist. Der Verf. weist selbst darauf hin, daß es sich hier um keine Dauersiedlungen handelt, und daß die isolierende Wirkung der wenigen nutzbaren Weide- und Jagdgebiete in einer Epoche zunehmender Austrocknung nicht gerade günstig für eine kontinuierlich Entfaltung war. Insofern ist das als „klassisch" aufgefaßte Bild der Rinderherde von Ain Dua als Maßstab wohl nicht ganz ausreichend.

Aufschlußreich ist die zum Teil geradezu verblüffende Übereinstimmung der Menschendarstellungen mit denen von Ostspanien. Es werden daher vom Verf. engere genetische Zusammenhänge zwischen diesen europäischen Bildern und denen des ganzen nordafrikanischen und saharischen Gebietes angenommen, ja darüberhinaus bis nach Südafrika, eine Meinung, die ja bekanntlich auch Breuil teilt.

Die Menschen sind teilweise in dem bekannten „Keil" — „diabolo"- oder „Stundenglas-Stil" belegt. Die Eleganz und Motorik dieser Bilder besticht immer wieder. Waffe dieses Typs ist der Bogen, während ein zweiter Typ den Rundschild mit dem Speer zu besitzen scheint. Auch die Penistasche, verschiedene Rockformen und reicher Schmuck sind belegt.

Angesichts dieser reichhaltigen Ausrüstung mit Waffenschmuck und Tracht sowie auch der vorkommenden, steatopygen Körperformen entsteht die Frage, ob es sich hier nicht wenigstens um drei Gruppen handelt, um eine jägerische, buschmannähnliche und um eine pflanzerische, libyco-berberische, zu denen dann als dritte, als Vertreter der höheren Kultur, die Hirten kommen.

In seinen theoretischen Auslassungen über diese Kunstübung folgt der Verf. weitgehend Frobenius, indem er diese Kunst im Mythos wurzeln läßt, wobei er den Mythos als das Urtümlichere gegenüber der Religion auffaßt. Dieser Rückgriff auf das Wurzelhafte, der an sich durchaus berechtigt ist, erscheint insofern jedoch sehr unglücklich, als der Verf. — genau wie Frobeneius — nicht genügend zwischen psychischen und historischen Bereichen zu unterscheiden weiß. Es gibt zwar Mythen, die in bestimmten Zeiten entstanden sind, aber es gibt kein mythologisches Zeitalter schlechthin. Das Neolithikum, daß von Jensen so speziell als mythenbildend angesprochen wird, ist kulturhistorisch gesprochen bereits „moderne" Zeit. Im allgemeinen wird aus-

serdem die Religion als der übergreifendere Begriff, der auch den Mythos in sich schließt, angenommen.

Auch die These vom Naturalismus des Kunstursprungs erscheint seltsam widerspruchsvoll, weil der Verf. zugleich anerkennt, daß jeder Anfang zunächst unbeholfen d.h. also nicht naturalistisch wirkend gewesen sein muß. Ich bin an anderer Stelle auf dieses Problem eingegangen und habe dort ausgeführt, daß jeder Kunstanfang grundsätzlich expressiv sein muß.

Angesichts der ausgezeichneten Bebilderung und der sehr umfassenden Beschreibung versteht man die Bedenken des Verf. nicht ganz, die er für die Veröffentlichung dieser wertvollen Publikation hatte. Allein schon die Tatsache, daß der Verf. nach so vielen Jahren in noch so lebendiger Weise die Ergebnisse seiner Untersuchungen vorlegen konnte, verdient unseren Dank und höchste Anerkennung. Das vorliegende Werk ist für die Afrikanistik wie auch für die vergleichende Felsbilderkunde von außerordentlicher Bedeutung.

J. F. Glück

EVA L. MEYEROWITZ:

The sacred state of the Akan, 101 Illustrations, 8 figures in the text, 2 Maps, 222 pages. Faber and Faber limited, London 1951.

Für den der Kulturgeschichte zugewandten Ethnologen sind Monographien über ein Volk oder einen Stamm immer eine Glücksache. Der Autor einer Monographie nämlich pflegt sich mit größeren kulturgeschichtlichen Zusammenhängen nicht zu befassen, und dies ist auch sein gutes Recht, denn für ihn steht die exakte Beschreibung des Charakters dieses Stammes oder Volkes im Vordergrund, wobei er, je nach seiner Neigung und Schulung, der geistigen Kultur, der soziologischen Struktur oder dem materiellen Kulturbesitz den größten Raum gewähren wird.

Während so die eine Monographie einen auch kulturgeschichtlich bedeutsamen Stamm trifft, behandelt die andere ein Volk, das kulturgeschichtlich ruhig und daher fast bedeutungslos ist, wobei es immerhin als Kulturtypus beispielhaft sein kann. Einen solchen Fall stellen auf dem Gebiet der Goldküste z. B. die Arbeiten von *Meyer Fortes* über die Tallensi dar.

Über das kulturhistorisch bedeutsamste Volk dieser Gegend, die Akan, und über den in der Geschichte hauptsächlich hervorgetretenen Stamm der Asante ist seit den Publikationen *Rattrays* (bis 1930) nur noch wenig Material erschienen, und dieses, nämlich *M. J. Field's* „Akim Kotoku" und die Werke des Eingeborenen *Dr. J. B. Danquah* haben nicht die Asante und ihre nördlichen Nachbarn, die Brong, zum Gegenstand.

Während Asante aber politisch wichtig wurde, scheint das alte Zentrum der Akankultur im Brong-Gebiet gelegen zu haben. *Rattray* hatte das teilweise bereits erkannt und war auch an manchen Stellen schon bis auf die Wurzeln vorgestoßen. An andern Stellen aber lag der Boden noch unberührt und wartete auf einen Erschließer.

In ihrem Buche „The sacred state of the Akan", London 1951, hat es sich *Eva L. Meyerowitz* offenbar zum Ziele gemacht, die letzten Geheimnisse der Akan zu lüften. Ihre Forschungen stellte sie auf dem an der Goldküste „offiziellen" Weg an: sie besuchte die verschiedenen Landes- und Dorfhäuptlinge mit ihren Räten und notierte von ihnen die ungemein wertvollen und aufschlußreichen Traditionen der Akan. Daß solche Berichte wenigstens in den Teilen, die weder Niederlage noch Schande zu vertuschen haben, ernst zu nehmen sind, geht schon daraus hervor, daß sie sich im allgemeinen recht gut mit den uns zugänglichen geschichtlichen Quellen decken.

Als wohl wichtigstes Ergebnis des Buches darf die Erkenntnis gelten, daß Asante innerhalb der Akan lediglich ein epigonales, auf kriegerische Überlegenheit gestütztes Reich bildete, daß aber die Zentren der alten, vor allem sakral bestimmten Institutionen die Königreiche Twifo-Heman, Akyerekyere und vor allem Bono waren. Bono hatte im Gebiet der heutigen Orte Tekiman und Nkoranza gelegen, und die Autorin scheint ihre Nachforschungen auch auf die Dörfer dieser Gegend konzentriert zu haben.

Obschon die Verfasserin vom Kunstgewerbe her kommt — ihr Anliegen war ur-

sprünglich, wie sie sich im Vorwort ausdrückt, die Ornamentik des Zeremonial-Goldschmuckes zu studieren — ist sie stark den Spuren Rattrays gefolgt, und so nimmt auch in ihrem Buch die Veröffentlichung von Originalberichten über Feste und Zeremonien, über den Besuch heiliger Orte etc. einen großen Raum ein.

Nach einer geschichtlichen Einleitung, deren historische Tiefe und Präzision Staunen und einigen Zweifel hervorrufen wird, folgen Kapitel über den Krieg und seine Organisation, über die Königin-Mutter, den König und die Aspekte der Schöpfer-Gottheit. Diese inhaltsreichen Seiten geben ein gutes Bild von der Bedeutung der ursprünglich sakrosankten Herrscher und zeigen, daß das alte Staatssystem der Akan nichts anderes als das Universum mit seinen herrschenden Gestirnen, vor allem Sonne und Mond, wiederspiegeln wollte. Die Grundhaltung der Akan war demnach ein großartiger, primitiver Monismus, eine Weltanschauung, aus der unter Umständen ein Laotse hätte hervorgehen können. Ein Kapitel über den Seelenbegriff und die Unsterblichkeit der Seele beschließt den ersten Teil des Buches; der Einfluß J. B. Danquahs scheint hier immerhin bemerkenswert zu sein.

In der Fortsetzung fällt dann das Buch etwas auseinander.

Das nächste Kapitel ist der Symbolik der Ornamentformen gewidmet, und für die Museumsarbeit besonders wertvoll. Nicht nur die in der Ornamentik auftretenden Tierdarstellungen, sondern auch die geometrischen Zeichen der handgedruckten Adinkera-Tücher, der Goldgewichte etc. und sogar die Zahlen enthüllen sich als verschiedene Symbole des Schöpfergottes, des Universums, der Sonne, des Mondes, des Königs und der Königin-Mutter, der Fruchtbarkeit ... Eine verblüffende Analogie zu den Symbolen Babylons und der Antike, wie sie etwa in dem im selben Jahre erschienenen Buch *J. Schwabe's:* „Archetyp und Tierkreis", Basel 1951, dargestellt werden, enthüllt sich hier, und die Behauptung der Autorin, die Vorfahren der Akan seien aus dem Gebiet des Nigerknies, nämlich aus Djenne, eingewandert, also aus dem Zentralgebiet des westsudanischen, stark von der Antike beeinflußten Hochkulturen, scheint sich somit zu bestätigen. Es ist nur schade, daß die Verfasserin keine systematische Darstellung und Erklärung der Symbole versucht hat; so liest man beispielsweise sehr wenig über die in den Goldgewichten doch häufig auftretenden Swastika, während sich die Ausdeutung anderer Zeichen oft wiederholt.

Mit den Ausführungen über die Konzeption des Ntoro — des patrilinearen Prinzips im Gegensatz zur matrilinearen Abusua — bewegt sich die Autorin in der unmittelbaren Nähe der Frage, wie die beiden Prinzipien entstanden sind. Sie geht jedoch nicht darauf ein. Hier sollte einmal eine Studie angesetzt werden. Jedenfalls läßt sich schon heute die These Rattrays, daß das Mutterrecht hier dem Vaterrecht vorangehe (eine These übrigens, der auch die Verfasserin zu folgen scheint), kaum mehr halten, vielmehr ist es durchaus möglich, daß die hauptsächlich matrilinear organisierten Einwanderer sich mit einem alten patrilinearen System der Autochthonen auseinandersetzen mußten.

Das achte Kapitel ist dem Staatsgotte Tano gewidmet, der sich allem Anschein nach letzten Endes doch nur als emporgestiegene Lokalgottheit entpuppt und sowohl dem Dente von Krachi als auch dem Buruku von Siare kaum überlegen sein dürfte.

Der offensichtlich schwächste Punkt des Buches zeigt sich im Kapitel über den Kalender. Es kann dem ganzen Buch der Vorwurf gemacht werden, daß es eine Zwitterbildung sei: nämlich eine Vorquickung von ethnographischer, präziser Berichterstattung, in der sich widersprechende Aussagen richtigerweise stehen gelassen und gegeneinander abgewogen werden müßten, mit einer tief durchdachten Theorie über das System der Weltanschauung der Akan: ein Weltbild, das von einem bedeutenden Geist kongenial erfaßt sein müßte. Das eine wie das andere wäre an sich zu begrüßen; beides miteinander zu tun, und dies auf nur ca. 200 Seiten, erscheint als beinahe ausgeschlossen. Es bleibt nur zu hoffen, daß sich der „kongeniale" Geist in den andern Teilen besser bewährt hat als in unserem Abschnitt über den Adaduanan-Staatskalender, wo sich die Verfasserin in ihre Werkstatt blicken läßt. In einer Anmerkung gibt sie nämlich zu: „As no one was able to explain this calendar, it was left to me

to piece it together". Rechnet man den Kalender nun nach, so ergibt sich sofort, daß die Autorin unbegreiflicherweise die „cum grano salis" zu nehmende Angabe der Schwarzen, es handle sich um einen Zyklus von 40 Tagen, ernst genommen hat, während doch schon Rattray bemerkt hatte, daß es eigentlich 42 Tage sind.

Indem die Verfasserin so mit neun 40-Tage-Perioden rechnet und auf 360 Tage kommt, wird der ganze Kalender unsinnig. Es sei mir hier gestattet, lediglich mit dem in diesem Kapitel vorhandenen Informationsmaterial eine neuere, bessere Konstruktion zu versuchen:

Der Adaduanan-Kalender besteht aus acht Perioden von 42 Tagen und einer neunten, abgekürzten Periode von 28 Tagen. Diese Perioden ergeben sich aus der Interferenz von zwei Wochensystemen, nämlich einem solchen von sieben und einem solchen von sechs Tagen. In der unveränderlichen, wichtigeren 7-Tage-Woche, die genau unserer abendländischen Woche entspricht, soll jeder Tag einer Gottheit geweiht sein, offenbar den himmlischen Körpern Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn. Der Tag trägt auch den entsprechenden Namen.

Mit dieser Woche ist eine 6-Tage-Woche kombiniert, indem jedem Wochentag der 7-Tage-Woche ein Präfix gegeben wird. Diese Präfixe sollen ebenfalls eine Bedeutung haben, und zwar kennzeichnen sie den Charakter des betreffenden Tages als „neu", „fruchtbar, reichlich", „geschützt", zerstörend", „erhaben" und „unverpflichtet, bedeutungslos". Dadurch, daß für die 7 Tage nur 6 Präfixe vorhanden sind, erhält der siebte Tag wieder das Präfix des ersten, und so rückt das Präfix jede Woche um einen Tag vor, so daß nach 6 Wochen oder 42 Tagen der Zyklus neu beginnt. Nach 336 Tagen sind die acht großen, regulären Perioden um. Damit dem Ablauf des Sonnenjahres mit $365^1/_4$ Tagen einigermaßen Rechnung getragen werden kann, wird die neunte Periode auf 28 Tage verkürzt, indem man dem Montag der zweiten Woche (?) dieser Periode (also dem 342 Tag des Jahres, das immer mit einem Mittwoch beginnt) anstatt das Präfix der zweiten Woche dasjenige des Montags der vierten Woche gibt. Das Jahr hat somit 364 Tage. Um die $1^1/_4$ Schalttage einzubringen, wird jedes 5. oder 6. Jahr eine zusätzliche Schaltwoche eingeführt. Das Odwira-Fest, das in dieses Jahr fällt, nennt man „Odwira-tuo" und führt es mit den größten Feierlichkeiten durch.

Soweit der Kalender.

Die beiden letzten Kapitel behandeln die Anlage von Stadt und Hof bzw. Haus sowie die Goldgewinnung und den Goldhandel. Erwähnenswert ist dabei vor allem, daß die Akan früher das Rechteckhaus mit Flachdach kannten, was wiederum auf ihre Herkunft aus nördlicheren, trockenen Gebieten weist. Die Goldgewichte als Handelsinstrument werden nur kurz gestreift; die Auswahl der reichen Literatur über diesen Gegenstand scheint ziemlich zufällig zu sein.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß die vorliegende Publikation eine wichtige Lücke schließt. Der Afrikanist, besonders, wenn er auch kulturgeschichtlich interessiert ist, gewinnt reiches neues Material.

Der Wert dieses guten Materials wird aber beschränkt durch eine nur mittelmäßige Interpretation. Es läßt sich fragen, ob im Interesse der Forschung auf diese Interpretation nicht am besten überhaupt verzichtet worden wäre.

Aber erst Interpretationen sind ethnologische und damit letzten Endes philosophische Arbeit, und man wird sie nie missen können.

Sehr wertvoll ist dafür das dem Buche beigegebene Bildmaterial, das auch für manchen neu ist, der die Goldküste aus eigener Anschauung zu kennen glaubt.

Mit Spannung erwarten wir den angekündigten zweiten Band, worin die Traditionen der Akanstämme über ihre Herkunft in voller Breite dargestellt werden sollen. Am liebsten wäre uns dabei, die Verfasserin würde die Originalinformationen, wie sie sie gehört und aufgeschrieben hat, unter genauer Angabe der Quellen wiedergeben, worauf auch Kommentar und Zusammenfassung durchaus zu begrüßen wären.

P. Hinderling

HANS ABRAHAMSSON:

The origin of death. Studies in African Mythology. 178 S. Studia Ethnographica Upsaliensia. Uppsala 1951.

Aufbauend auf H. Baumanns „Urzeit und Mythos", unter teilweiser Berücksichtigung der Klassifikation Frazers, behandelt der Verfasser die Mythen Afrikas und Madagaskars unter dem speziellen Gesichtspunkt des Verhältnisses zum Tod.

Durch eine scharfe Gliederung des seit Baumann weiter angewachsenen Materials gelingt es dem Verf., eine Reihe neuer Motive herauszuschälen. Durch einzelne vergleichende Umblicke nach den Mythen Indiens, Hinterindiens und Indonesiens ist er in der Lage, seine Folgerungen abzurunden.

Im einzelnen handelt es sich um folgende Motive: Die mißglückte Botschaft, Schlaf und Tod, der Tod im Bündel, der Tod durch göttliche Probe, der Tod durch den Streit in der Urfamilie, der Tod durch Zeugung, der gewünschte Tod, der gekaufte Tod, der personifizierte Tod, die verbotene Frucht, das vorzeitige Begräbnis, die Fröhlichkeit durch den Tod, Tod durch Krankheit und Tod als Strafe für Sündenhaftigkeit.

Die Ergebnisse des Verf. sind in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal erhärtet er für Afrika erneut, was wir schon seit Baumann wissen, daß das Haustier z. Zt. der Mythenentstehung im geistigen Leben noch keine Rolle spielte, andererseits, daß der Afrikaner in der Mythenentstehungszeit bereits Pflanzer gewesen sein muß. Die zeitliche Reihenfolge der Entwicklung Pflanzer-Tierhalter, wird damit indirekt belegt. In der prähistorischen Terminologie würde dies bedeuten, daß die Mythen über den Tod frühestens in das Mesolithikum zu versetzen sind, eine Epoche, in der die altsudanische wie westafrikanische Kultur zu verankern sind. Der Verf. beruft sich in diesem Falle mit Recht auf Jensen, der ja auch die Mythenbildung in die Anfänge des Pflanzenbaues verlegt.

A. mußte auf Grund seines Materiales die Auffassung Schmidts wie Baumanns von dem generell vermuteten hohen Alter pygmäischer Mythen revidieren. Insbesondere weist er darauf hin, daß das „Tod-im-Gefäß"-Motiv nicht sehr alt sein kann. Demgegenüber erscheint ihm das Wahlmotiv als das Ursprünglichere. Diese Korrektur einer Vorstellung, die grundsätzlich alles, was bei den Pygmäen vorkommt, als uralt anspricht, ist besonders wertvoll. Vom Sachlichen her ergibt sich vielmehr aus dem ebengenannten Motiv, daß die Pygmäen schon seit Jahrtausenden in dem eigenartigen symbiotischen Verhältnis zu den seßhaften Pflanzern stehen. Schließlich setzt die Vorstellung vom zerbrochenen Krug, aus dem der Tod in die Welt entkommen kann, die Kenntnis der Töpferei voraus.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die Buschmänner weitaus ursprünglicher, wie dies auch aus den Schlußfolgerungen des Verf. eindeutig hervorgeht. Allein die Mond-Beziehungen des Hasen, der hier die Rolle des Totenbotens und zwar ursprünglich wohl des einzigen spielt, zeigen, daß dieses Tier mehr als ein bloßer Todesbote war.

Alles dies spricht dafür, daß spekulativere Gedanken über den Tod erst mit dem Beginn der Seßhaftigkeit sich in besonderer Weise verfestigen konnten.

Die Arbeit macht auch deutlich, wie stark außerafrikanische, vor allem indische Vorstellungen an Zahl und Art der Motive in Afrika beteiligt sind.

Diese wenigen Angaben dürften schon gezeigt haben, daß der Verf. in seiner Untersuchung zur Geschichte der geistigen Kultur Afrikas Wesentliches beigetragen hat und in Zukunft für alle einschlägigen Untersuchungen herangezogen werden muß.

Die zahlreichen Verbreitungskarten und die ausgezeichnete Ausstattung bedürfen bei den Studia Ethnographica Upsaliensia kaum mehr eines besonderen Hinweises.

J. F. Glück

ALFRED HERMANN:

Die Welt der Fellachen. Einf. in die Schausammlung „Neuägyptische Volkskunde." Mit 19 Abb. im Text u. 1 Kt. — Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte 1952. 38 S. 8° = Wegweiser zur Völkerkunde. H. 2.

Der Verf., dem wir bereits eine ausgezeichnete Einführung in die altägyptische

Schausammlung des Hamburgischen Museums verdanken, will mit der vorliegenden Schrift die Sammlung neuägyptischen Kulturguts, vor allem der Fellachenbevölkerung, im gleichen Museum erschließen helfen. Sein Bestreben dabei war, die Vielschichtigkeit der kulturellen Phänomene, insbesondere aber den altägyptischen Untergrund im Kulturleben des einfachen Nilvolkes sichtbar zu machen. Diese Absicht ist ihm vortrefflich gelungen.

Im ersten Abschnitt zeigt H., wie stark die kulturformenden und -erhaltenden Kräfte des Nillandes seit altersher waren, einmal durch seine Oasennatur zwischen zwei Wüsten, sodann durch die regelmäßig wiederkehrende Schwelle des Stroms, die den ewigen Gleichlauf der Bauernarbeit und damit eine sich kaum verändernde Lebensweise sicherte. So konnten sich hier nicht nur uralte Geräte und Arbeitsverfahren, sondern auch Bräuche und Vorstellungen durch Jahrtausende hindurch erhalten. Der prägenden Kraft des Landes und seiner Natur war auch der Mensch selbst, sowohl körperlich wie in seiner Sinnesart, ausgesetzt. Wenn auch das rassische Bild durchaus nicht einheitlich ist und die Unterschiede von Oase und Wüste, Stadt und Land, ebenso wie das mit zahllosen Völkerströmen hereingeflossene fremde Blut ihren Niederschlag in der Leiblichkeit der ägyptischen Bevölkerung gefunden haben, so ist doch unverkennbar, daß „ein beinahe gleichbleibender Menschenschlag, wie ihn schon die herben Steinfiguren der Pyramidenzeit vorführen, die Oberhand behielt". Selbst in den Städten, wo eine größere Vielfalt der anthropologischen Formen begegnet, pflegen sich ethnische Fremdelemente, wie Araber, Syrer, Türken und Armenier, nach einigen Generationen dem Landestyp des „fellachischen Ägypters" anzugleichen — eine Parallele zu der Beobachtung, die man an den Nachkommen europäischer Einwanderer in Nordamerika gemacht hat. Es sollte freilich nicht übersehen werden, daß sich hinter der „einschmelzenden Kraft des Landes" auch kulturelle Faktoren verbergen: gleichartige Lebensweise und Tätigkeit. Sie haben entscheidend zur Herausbildung des ägyptischen Menschenschlags in seinen verschiedenen Spielarten beigetragen. H. sieht solche Zusammenhänge vorwiegend in der psychischen Wesensart des Ägypters. Die jeweilige kulturelle Umwelt (Beschäftigung, Lebensweise) hat aber ganz zweifellos nicht minder auch die leiblichen Züge des Nilvolkes mitgeprägt.

In einer nach den wichtigsten Lebensgebieten und größeren gegenständlichen Kulturbereichen gegliederten Darstellung entwirft dann der Verf. ein Bild des volkskundlichen Gutes, wie es noch heute in Ägypten, besonders in der Fellachenwelt, anzutreffen ist. Die einzelnen historischen Schichten werden dabei klar herausgearbeitet. Eine Fülle von Beispielen macht deutlich, wie sich auf dem Untergrund des Pharaonischen nacheinander Griechisch-Römisches, Byzantinisch-Koptisches, Arabisch-Islamisches und schließlich Modern-Europäisches im Kulturboden Ägyptens abgelagert haben.

Am bedeutungsvollsten in diesem Kulturaufbau ist der altägyptische Untergrund aus pharaonischer (vereinzelt sogar prähistorischer) Zeit. H. ist bemüht, gerade dieses uralte Substrat und seine Bedeutung im fellachischen Leben sichtbar zu machen. Vor allem im Kreis der bäuerlichen Arbeit, aber auch in Bau- und Wohnweise, im Hausrat, im Schmuck- und Amulettwesen, Dämonen- und Zauberglauben finden wir auf Schritt und Tritt immer wieder jahrtausendealte Formen und Gewohnheiten. Deiche und Kanäle zur Lenkung der Überflutung sind ebenso wie zahlreiche Arbeitsgeräte ein Erbe aus ältester Zeit. In der heute üblichen breitnackigen Hacke aus Schmiedeeisen lebt die breite altägyptische Holzhacke fort, mit deren Hieroglyphenbild der älteste Name Ägyptens geschrieben wurde. Altägyptisch ist auch die Art des Dreschens, bei der im Kreise getriebene Rinder oder Esel die Körner über weichem Untergrund austreten. Einen anderen uralten Erntebrauch haben wir in der Herstellung von „Kornbräuten" vor uns: feingeflochtener Ährengebinde, die anscheinend mit Trankopfern für die Erntegöttin in Verbindung standen. Zum Buttern benutzt die Fellachin noch heute das gleiche zweispitzige Tongefäß, das uns schon in altpharaonischer Zeit entgegentritt. Es wird im Sitzen zwischen den Beinen hin und her geschüttelt. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Kontinuität alter Formen und Überlieferungen bieten die als Ringflasche geformten kleinen Pilgerflaschen der Fellachen: In ihrem heutigen Namen (kahk)

hat sich der Name eines altägyptischen Totenfestes und des nach ihm benannten Festmonats erhalten, er ist aber zugleich auch die Bezeichnung für ein ringförmiges Gebäck, das heute zum Ramadan hergestellt wird. Zu den uralten Sachgütern der Fellachenkultur gehören neben der Spindel u. a. auch die geflochtenen Teller- und Dattelkörbchen mit ihren bunten Mosaikmustern. Bis in prähistorische Zeit zurück geht der Rohrputzbau, den man gelegentlich noch an Fellachenhäusern sieht. Als ein ausgesprochenes Rückzugsgebiet altägyptischer Volkskultur erweisen sich das südlichste Oberägypten sowie Nubien, wo manches bäuerliche Gerät noch gebraucht wird, das anderwärts im Nilland verschwunden ist. — Die mit der Hand bediente fellachische Drehmühle (rahâje), bestehend aus zwei kreisrunden Steinscheiben, deren obere an einem Griff bewegt werden kann, und in der gleichen Form für die Etrusker und Kelten bezeugt, wird vom Verf. auf angesiedelte römische Legionäre zurückgeführt.

Die heutige Tracht, sowohl der Fellachen wie der Stadtbewohner, hat mit alten Formen aus pharaonischen Tagen (Schurz!) oder griechisch-römischer Zeit (Toga!) nichts mehr gemein. Sie beruht ganz auf der Kleidung der beduinischen Araber, deren kulturelle Einflüsse auf die Nilbevölkerung, namentlich die Städter, seit dem 7. Jh. naturgemäß sehr nachhaltig gewirkt haben. Unverkennbar arabisch, besonders in der Formgebung, ist der meiste Schmuck der Fellachen, der vor allem bei den Frauen eine reiche Ausgestaltung in Finger- und Ohrringen, Halsketten, Arm- und Fußspangen erfahren hat. Die bekannten Kapseln für Koranspruch-Röllchen, die sich neben Silberhalbmonden und -Münzen gelegentlich als Anhänger an Glasperlenketten finden, gehen zurück auf ähnliche Kapseln der hellenistischen Zeit, die außer Duftstoffen kleine Papyrusstreifen mit Liebeszaubersprüchen enthielten. Interessant sind auch buntgemusterte Perlengehänge aus Kauri-Schnecken, einem Material, das schon in vordynastischer Zeit zu Ketten aufgereiht wurde. H. sieht hier ein jahrtausendelanges Nachwirken der Vorstellung von der magischen Kraft der Schnecke.

Ein besonderer Abschnitt ist dem Thema Körperpflege und Schönheitsmittel gewidmet. Dem Ägypter in Stadt und Land wird ein ausgesprochener Sinn für Reinlichkeit des Körpers nachgerühmt, und Baden im Nil oder in einem Bottich im Hause gehört fast zu den täglichen Gewohnheiten. Unter den Geräten zur Körperpflege ist ein Fußschaber zur Säuberung der schlammverkrusteten Füße für den Fellachen besonders wichtig. Als Schönheitsmittel spielen Schminken, Salben und Parfüms, schon von den alten Ägyptern bekanntlich meisterhaft bereitet und ausgiebig verwendet, in der Toilette nicht nur der heutigen Städterin, sondern auch der Fellachin eine große Rolle. Außer Schwarzfärben mit Antimon (Augen) und Rotfärben mit Henna (Fuß- und Fingernägel, Fingerspitzen) ist auch Stichtatauierung in blaugrün (auf Stirn, Kinn, Hand und Fuß) üblich. Daß bei all diesen kosmetischen Maßnahmen „Schmuckbedürfnis und hygienische und magische Wirkungsabsicht durcheinander gehen", ist ein dem Ethnologen ja auch von andern Völkern geläufiger Sachverhalt.

In dem Abschnitt „Geister- und Zauberglaube" zeigt der Verf., wie der Fellache trotz jahrhundertealtem Mohammedanismus noch völlig im Banne heidnischer Vorstellungen steht. „Übernatürliche" Wesen, vor allem wiederkehrende oder als Gespenster umgehende Tote, Geister, die in Ruinen oder Brunnen hausen, sind für den nüchternen Fellachen nicht minder real als die Dinge, die ihm in seinem Alltag sichtbar und greifbar entgegentreten. Die von diesen dämonischen Mächten drohenden Gefahren sucht er durch Amulette, Sprüche und andere magische Praktiken abzuwehren. Auch hier verdeutlicht H. an einer Reihe von Beispielen, wie Vorstellungsgut aus den frühesten Kulturen Ägyptens durch die Jahrtausende lebendig geblieben ist. Es mag trotzdem dahingestellt sein, ob der Kreis der Zaubervorstellungen und Zauberhandlungen so ausschließlich, wie H. glaubt, ein Erbe der Pharaonenzeit, also spezifisch ägyptisch ist. Nicht nur „der Glaube an Gespenster und Geister" ist allgemein-menschlich. Auch das Gefühl des Verbundenseins „mit den Naturdingen, mit Stein, Pflanze und Tier, von deren Eigenkräften man sein Schicksal mitbestimmt weiß", ist der gesamten „vorrationalistischen Menschheit" eigentümlich, nicht nur dem einfältigen Menschen am Nil. So braucht im Vorstellungsgut des Fellachen nicht alles notwendigerweise durch die Jahrtausende konti-

nuierlich tradiert worden zu sein. Wir müssen auch mit anderen Quellen, vielleicht auch mit mancher Neuschöpfung aus dem Lebensgefühl der hier durch die Zeiten fast unverändert gebliebenen bäuerlichen Daseinsform rechnen.

Der letzte Abschnitt der Schrift behandelt das städtische Leben im heutigen Ägypten. Der Verf. weist einleitend darauf hin, daß auch in diesem alten Bauernland, wie in den vorderasiatischen Ländern, die Stadt eine alte Form menschlichen Zusammenseins ist, zurückverfolgbar bis in die pharaonische Zeit, wo sich um die Kultmittelpunkte frühzeitig Verwaltung, Handwerk und Kunst ansiedelten. Aus der Durchdringung nilotischer und vorderasiatischer Stadtkultur entfaltete sich besonders im ägyptischen Mittelalter eine hohe Blüte der Städte. H. zeichnet ein äußerst anschauliches Bild der typischen ägyptischen Stadt mit ihren engen, schattigen Gassen und den steinernen Wohnbauten, die unten fensterlos, oben aber mit geschnitzten Holzgitterfenstern (muschrabîje) versehen sind. Anlage der Häuser, Inneneinrichtung und der ganze Komplex der hierher gehörigen Sachgüter werden, wie auch der Tagesablauf des häuslichen Lebens, näher beschrieben. Den Abschluß der Darstellung bildet ein Überblick über Volksbelustigungen, Musik, Tanz und Schattenspiel. Neben den religiösen Festen des mohammedanischen Kalenders werden auch heute noch alte Naturfeste wie das „Durchstechen des Nildammes" begangen. Dazu kommen Familienfeste und die beliebten „Fantasias". Sie alle sind ohne Musik, Tanz und mimische Darbietungen, verbunden mit großen Schmausereien, nicht zu denken. Unter den Musikinstrumenten treten die Überlebsel aus pharaonischer Zeit hinter den arabischen Formen zurück. Von den Arabern nach Ägypten gebracht wurde auch das Schattenspiel, das hier im Nilland seit dem 12. Jh. geradezu sein islamisches Zentrum fand, später aber zurückging und erst im vorigen Jahrhundert im türkischen Karagöz nochmals einen Nachfahren erhielt. (Die vom Verf. näher beschriebenen Hamburger Schattenfiguren aus buntbemalter, transparenter Eselshaut gehören wahrscheinlich zu dieser türkischen Spätform.) H. umreißt die Bedeutung des Schattenspiels gerade in Ägypten mit den treffenden Worten, daß hier, wo vordem das „ewig gedachte Figurenbild durch Jahrtausende unerläßliche Nahrung für die Seele war", in islamischer Zeit die Schattenfiguren den Bildhunger des einfachen Volkes stillen konnten.

Die vorliegende Darstellung der ägyptischen Volkskultur hat naturgemäß ihre Abgrenzung aus Art und Umfang des Hamburgischen Museumsbestandes erhalten. Trotzdem ist ein sehr abgerundetes Bild der fellachischen Welt entstanden, da der Verf., gestützt auf eine stupende Beherrschung seines Stoffes, die einzelnen Sachgüter und Lebensbereiche immer vor den Hintergrund des Kulturganzen zu stellen wußte. So ist die als Ausstellungführer gedachte Schrift zu einer vortrefflichen kleinen Monographie der ägyptischen Dorf- und Stadtkultur geworden. Sehr instruktive Zeichnungen von Dascha Detering, ein Übersichtskärtchen, eine Liste ägyptisch-arabischer Ausdrücke und ein Literaturverzeichnis ergänzen den Text.

Die Veröffentlichung, zu der man nicht nur den sachkundigen Verf., sondern auch das Hamburgische Völkermuseum beglückwünschen darf, kann der Beachtung der Museumsethnologen nicht warm genug empfohlen werden als ein ausgezeichnetes Beispiel, wie man Museumsbesucher zu Sammlungen hinführt und ihnen diese zu einem lebensvollen Kulturbild erschließt.

F. Jäger

J.-P. LEBEUF, A. M. DETOURBET:

La civilisation du Tchad. Avec une étude sur les bronzes Sao par R. Lantier. Avec 47 fig. et 3 cartes, 198 p. Payot, Paris, 1950.

Die Vermutung der Afrikanisten, daß in der breiten, uralten Kontaktzone zwischen Tschad und Nigerknie durch den Spaten manches heute isolierte Kulturelement der hier lebenden Stämme geklärt werden könnte, hat sich bestätigt. Bekanntlich sind schon um 1905 sowohl französischer- wie deutscherseits vom Tschadgebiet vereinzelt Pithos-Gräber im Sinne der klassischen Archäologie bekannt geworden.

Diese Beisetzungen in Krügen, die von der jetzigen Bevölkerung, einem sagenhaften Riesenvolk, den Sao oder So zugeschrie-

ben werden, waren das Ziel des tatkräftigen Forscherehepaares Lebeuf-Detourbet.

Im Rahmen der offiziellen „Missions" konnten die beiden Autoren in mehreren Aufenthalten (bis jetzt waren es insgesamt fünf in der Zeit von 1936 — 1952) durch ihre Ausgrabungen wertvollste Aufschlüsse gewinnen. Weil die Fundstätten so groß und ausgedehnt und die Fundstücke so zahlreich sind und mehrfacher Stilwandel vorgelegen hat, sprechen sie von einer eigenen Tschad-Kultur mit dem Zentrum am Scharidelta.

Objekt des Spatens waren die flachen, künstlichen Hügel dieser ungeheueren Überschwemmungsebene. Ähnlich wie die „tell" im vorderen Orient sind diese Hügel Siedlungen gewesen, die heute zum größten Teil verlassen sind.

Wie sehr die klimatischen Veränderungen dieses Gebiets für den Untergang dieser ausgeprägten städtebauenden Lehmkultur verantwortlich zu machen sind, geht schon daraus hervor, daß innerhalb der letzten 50 Jahre der Grundwasserspiegel von 8 auf 18 Meter abgesunken ist.

Es ist gelungen nachzuweisen, daß die Sao als die Vorfahren der heutigen Kotoko anzusprechen sind. Nach der Kotokosprache ist die Bezeichnung Sao etwa zu deuten als „Erbauer ummauerter Siedlungen". Die hochwüchsigen, nilotenähnlichen Sao sind vermutlich im 8. Jahrh. n. Chr. von Bilma nach Süden gewandert, wo sie sich als Fischer und vor allem als Händler niederließen. Die Tradition spricht von 63 verschwundenen Städten. Als Begriff haben die Sao offenbar infolge der im 15. Jahrh. einsetzenden Islamisierung zu bestehen aufgehört.

Die geborgene Fülle gebrannter Irdenware sehr unterschiedlicher Qualität in Form von Gebrauchskeramik, figürlichem Spielzeug, Geld, Glocken und Urnen ist außergewöhnlich. Im übrigen konnten auch mehrere Bestattungsarten festgestellt werden, so in Strecklage, dann die Hocker- und Brand-, gelegentlich auch noch die Schädelbeisetzung. Die Strecklage ist offenbar als die älteste anzusehen. Beide Autoren neigen dazu, diese Unterschiede im Brauchtum, teils als zeitbedingte Wandlungen, aber auch teils als Beweis des Zusammenlebens verschiedener Völkergruppen zu betrachten.

Sehr eigenartig sind menschliche Darstellungen, von denen einige theriomorphe Masken tragen und offensichtlich im Kult eine gewisse Rolle gespielt haben. Das Vorkommen von Glas- und Chalzedonperlen, aber auch Perlen von Straußeneischalen deutet die vielfältigen Beziehungen dieser eigenartigen Kultur an. Sehr bedeutsam ist ferner die Entdeckung schöner Kleinbronzen und einigen Bronzeschmucks in Form von Perlen, Lippenpflöcken, Armreifen usw. Das Vorkommen der Bronze ist hervorzuheben, weil sie in diesem Gebiet bisher noch nie belegt gefunden worden ist.

Die anthropologische Untersuchung der Fossilien ergab teilweise eine Mischbevölkerung von Negern (Sao-Kotoko) und Nicht-Negern. Die nicht-negroiden Gruppen sind vermutlich der Urbevölkerung, den Gwegwey zuzurechnen. Sie werden als kleine, rote Menschen beschrieben und stellen offensichtlich ein khoisanides Element dar.

Durch diesen zusammenfassenden Bericht wird uns bestätigt, daß die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends für die afrikanische Geschichte von größter Bedeutung war, wie wir dies aus bisher anderen Zusammenhängen bereits annehmen konnten. Das Buch ist daher für die historische Betrachtung des Sudan von größter Bedeutung und es wäre wünschenswert, in absehbarer Zeit eine nur auf die Funde bezogene zusammenfassende Darstellung mit besserer Bebilderung zu erhalten.

J. F. Glück

D.-P. PEDRALS:

Manuel Scientifique de l'Afrique noire. Avec 11 cartes, 26 planches et gravures, 202 p.. Payot Paris, 1949.

Dieser, mit dem anspruchsvollen Titel eines „Handbuches" vorgelegte Versuch gilt Negerafrika in allen seinen materiellen und geistigen Äußerungen.

Es darf schon im voraus gesagt werden, daß dieses Buch wieder einmal erneut beweist, daß auch ein jahrelanger Aufenthalt in Afrika noch keinen Afrikanisten macht — jedenfalls nicht im Sinne der modernen Ethnologie.

Wissenschaftlicher Ausgangspunkt sind für den Verf. Delafosse und Tauxier, die er Seligman und Frobenius vorzieht, während er Baumann nur beiläufig erwähnt und die schwedischen Afrikanisten wohl nicht einmal dem Namen nach kennt.

Die Stärke dieser Arbeit liegt in der intensiven Nutzung der französischen Literatur bis in die neueste Zeit, womit zugleich die Bevorzugung der franz. Kolonialgebiete von selbst gegeben ist. Die politische Geschichte der sudanischen und oberguineischen Staaten wird daher in einer selten gebotenen Vollständigkeit geschildert.

Erstaunlich für ein „Manuel" ist das Übergehen der zentralafrikanischen Staaten, der Luba und Lunda.

Die in der französischen Fachliteratur häufig begegnende Vorliebe für die deutende Mythologie und Linguistik teilt auch der Verf., wobei er nicht gerade kleinlich verfährt. Diese Versuche werden überschattet von der Auffassung, daß die Afrikanistik in gewisser Weise eine Verlängerung der Ägyptologie darstelle.

Das Alter der Tschad- wie der Simbabwe-Kultur wird erheblich überschätzt. In Umkehrung aller bisherigen Auffasungen, sind die Bini und Tschi sudanisierte Bantu. Die Beschneidung in Afrika geht natürlich auf jüdische Missionierungsversuche zurück, wie selbstverständlich auch die Eigenarten der Fulbe. Für die Befriedigung solcher Neigungen sei der Verf. auf die umfangreiche Arbeit des amerikanischen Jesuiten Williams „Hebrewismus of Westafrica" (New York 1930) verwiesen.

Auf ein abschließendes Urteil darf wohl verzichtet werden.

J. F. Glück

D.-P. PEDRALS:

Archéologie de l'Afrique noire. 235 p. avec 68 dessins. Payot Paris, 1950.

Für den bereits oben genannten Verf. und seine Arbeit, wäre es besser gewesen, wenn er sich mit der Darbietung des konkreten Materiales begnügt hätte; denn er gibt durch die Einbeziehung der neuesten Funde einen sehr wertvollen Überblick.

Hier seien die schon seit längerer Zeit bekannten Monolithen mit linearen Mustern bei Niafunké, dann die Pithos-Gräber bei Timbuktu, die gur-gusu oder koi-guru (tumuli) mit ihren Glasperlen, Metallarbeiten und guter Keramik genannt. Hervorzuheben sind auch die neuerdings entdeckten Reste einer Kanalisationsanlage bei Gao und die erst 1949 bei Leopoldville aufgefundene Terrakotafigur.

Diese kleine Plastik scheint übrigens ihre nächste formale Entsprechung in den ausgegrabenen figürlichen Objekten des Tschad zu finden.

Der unter dem Abschnitt Theonyme gemachte Hinweis auf die Verbreitung des Nsambi-Begriffes vor der europäischen Missionierung erscheint schlüssig.

Seine sonstigen Spekulationen werden aber durch diesen Aufwand nicht gerechtfertigt und wieso ausgerechnet E. v. Sydow vom Verf. als Repräsentant der deutschen kulturhistorischen Richtung betrachtet wird, bleibt schlechthin rätselhaft.

J. F. Glück

KATESA SCHLOSSER:

Propheten in Afrika 426 S. Albert Limbach Verlag Braunschweig, 1949, Kulturgeschichtliche Forschungen, 3. Bd.

Die vorliegende Arbeit, die offenbar eine erweiterte Dissertation ist, greift einen sehr interessanten Bereich der afrikanischen Kulturgeschichte heraus.

Es ist erstaunlich, wie viel Material die Verf. unter den schwierigen Kriegs- und Nachkriegsverhältnissen zusammentragen konnte.

Die Gliederung des Stoffes hält sich an den historischen und geographischen Rahmen, in welchem die Propheten in drei große Gruppen eingeordnet werden, solche auf der Basis autochthoner Religiosität, der des Islam und der des Missionschristentums — innerhalb dieser Gruppen wird regional gegliedert.

Dieses Schema entspricht durchaus den Bedürfnissen der Arbeit, die prophetischen Persönlichkeiten in einem möglichst voll-

ständigen Katalog zu erfassen. Das Buch gehört somit in die bei deutschen Dissertationen schon zur festen Tradition gewordenen Verbreitungsstudie.

Indessen zeigen die eigenen Schlußfolgerungen der Verf., daß der Prophetismus in Afrika (wie auch anderswo) das Ergebnis ausgesprochener Kontaktsituationen ist, wobei das religiöse Motiv meistens die geringste Rolle spielt, dagegen umso mehr die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beweggründe. Die Kurzlebigkeit dieser Bewegungen hängt mit dieser Begründung eng zusammen. Nicht unerwartet ist der Hinweis auf weibliche Propheten im mutterrechtlichen Bereich.

Die eigenen Schlußfolgerungen der Verf. hätten in der Abhandlung des Gesamtthemas schärfer zum Ausdruck gebracht werden können. Unbeschadet dessen ist diese fleißige Zusammenfassung von dauerndem Wert, auf die man gerne zurückgreift.

J. F. Glück

HARALD VON SICARD:

Ngoma Lungundu. Eine afrikanische Bundeslade. Studia Ethnographia Upsaliensia. V. 192 p. Uppsala 1952.

Was der Verf. in diesem schmalen Bande als Ergebnis eines 25jährigen Aufenthaltes und intensiver Studien in und über Südrhodesien vorlegt, darf als einer der gewichtigsten Beiträge zu der so komplexen Frage der südrhodesischen Kultur bezeichnet werden.

Um das Wesentliche vorwegzunehmen, so bestätigt und vertieft der Verf. die szt. schon von Schebesta herausgearbeiteten Indizien der nördlichen Herkunft dieser Kultur.

Ausgangspunkt ist *ngoma lungundu*, die heilige Trommel der Karanga, Mbire und Rozwi, deren Entsprechung der Verf. in der israelitischen Bundeslade sieht, dem alten Wanderheiligtum und Kriegspalladium. Diese auffällige Analogie findet er durch die hier schon lange bekannten auffälligen Spuren alttestamentlicher Motive bestätigt.

Die ausgezeichneten Sprachkenntnisse des Verf. kommen der kritischen Durchleuchtung und Herausarbeitung der konkreten Grundlage dieser alten, mündlichen Überlieferung sehr zustatten. Aus der Analyse des Mythos hebt sich die Gestalt des Hochgottes Mwari (Mwali) besonders hervor, wobei manistische Vorstellungen ausgeschieden werden können.

Die Hochgott-Idee erweist sich als zugehörig zu diesem israelitischen Komplex, als dessen Ursprung vom Verf. die Falascha in Abessinien sehr wahrscheinlich gemacht werden.

Das Rätsel der eigenartigen Lemba-Gruppen in Südrhodesien wird durch den Verf. im wesentlichen geklärt. Er sieht in ihnen die lebenden Nachfahren der hier eingewanderten Falascha. Diese haben naturgemäß ihre spezifischen somatischen Eigentümlichkeiten nur noch in mehr oder weniger deutlichen Rudimenten bewahren können. Ihr Zusammengehörigkeitsgefühl beruht daher nicht auf dem ominösen „Rassenbewußtsein", von dem H. Baumann spricht, sondern auf der gemeinsamen kulturellen Überlieferung, in der Kultgenossenschaft.

Für diese Deutung des Verf. spricht die Rolle der Lemba im ngoma lungundu-Mythos, ihr Brauchtum (koscheres Essen, Beschneidung) und nicht zuletzt ihre berühmten handwerklichen Fähigkeiten als Schmiede und Steinsetzer, womit auch die Entstehung Simbabwes und der übrigen Ruinen dieses Gebiets erklärt wird.

Ihr Exodus aus Abessinien wird vom Verf. in das 16. Jahrhundert verlegt; möglicherweise haben sie die nach Süden vorstoßenden Dzimba begleitet.

Die späte Datierung des Monomotapareiches wird daher vom Verf., der die Entstehung auf das Jahr 1460 ansetzt, erneut erhärtet.

Diese Klärung historischer Zusammenhänge wirft einiges Licht auf den Begriff „jung-sudanisch" bzw. „erythräisch", allerdings wird zugleich der zeitliche Abstand zur altsudanischen Kultur fast unüberbrückbar, so daß sich der Verlegenheitscharakter der Bezeichnung „jung-sudanisch" deutlich enthüllt.

Jenseits dieser Klärung historischer Zusammenhänge, stellen die sehr weitgespannten, mythologischen Untersuchungen an sich schon eine wertvolle Arbeit dar, die die einschlägigen Werke von H. Baumann und neuerdings Abrahamssons ergänzt und erweitert. Im ganzen also eine Arbeit, die für die Afrikanistik von wesentlicher Bedeutung ist.

J. F. Glück

GERDT KUTSCHER:

Chimu. Eine altindianische Hochkultur. — Berlin: Gebr. Mann, 1950. 110 S. mit Abb., 80 S. Abb. 4°.

Durch das Fehlen schriftlicher Überlieferungen ist die Erforschung der vorinkaischen Küstenkulturen Perus ganz auf das archäologische Fundmaterial angewiesen. Für den südlichen und mittleren Teil der Küste gilt dies ohne Einschränkung, und für den Norden ist die Situation nur um weniges günstiger, denn die wertvollen Überlieferungen, die uns in den Aufzeichnungen Cabello de Balboas und Antonio de la Calanchas bewahrt sind, erhellen nur die letzte Wegstrecke in dem jahrhundertelangen Dunkel der vorinkaischen Zeit. Die Rekonstruktion des Kulturbildes ist also so gut wie ausschließlich in die Hand der Archäologen gelegt und gleichbedeutend mit der Aufgabe, das stumme Material der Bodenfunde zum Reden zu bringen.

In den Flußtälern der nördlichen Küste, dem Gebiet der späteren Chimu, ist, wie an den übrigen peruanischen Küstenstrichen, in Ruinenstätten und Gräberfeldern eine fast unübersehbare Fülle von Kulturdokumenten zutage getreten. Das wichtigste Material unter diesen Funden sind, neben Schmuck und Geräten aus Metall, Holz, Knochen, Stein und Muschelschale, Geweben und Federmosaiken, die Tongefäße. Durch ihre Stilwandlungen sind sie im Verein mit den stratigraphischen Tatbeständen für die Klärung der zeitlichen Abfolge der einzelnen Kulturen von größter Bedeutung. Hier im Norden bieten sie aber noch eine andere verlockende Möglichkeit: In ihren beiden Hauptgruppen, den plastischen Figurengefäßen und den bemalten Gefäßen stellen sie gleichsam einen Bilderatlas vergangener Kulturepochen dar, der den Mangel an schriftlichen Überlieferungen, wenn auch nur innerhalb gewisser Grenzen, auszugleichen vermag. Insbesondere die Gefäßmalereien sind mit ihrem weitgespannten Themenkreis und ihrem unerhört realistischen Darstellungsstil, der in den szenischen Bildern am stärksten zum Ausdruck kommt, eine unschätzbare Erkenntnisquelle, die bisher nicht im entferntesten ausgeschöpft war.

Das Buch Kutschers ist der erste systematische Versuch, diese Dokumente in Ton kulturgeschichtlich auszuwerten. Er darf im ganzen als gelungen bezeichnet werden. Das von Kutscher für seine Deutungen herangezogene Gefäßmaterial entstammt (mit Ausnahme von Lima) den großen europäischen Sammlungen, besonders dem Berliner Museum, eine Auswahl, die einen durchaus tragfähigen Untergrund für die gestellte Aufgabe lieferte. Wiedergaben zahlreicher Abrollungen nach Vasenmalereien, größtenteils vom Verf. selbst hergestellt, ermöglichen es, seine Deutungen bis in Einzelheiten hinein nachzuprüfen.

Nach einem Abriß der Kulturgeschichte des nördlichen Küstengebiets auf Grund der Grabungsergebnisse der letzten Jahrzehnte gibt Kutscher eine allgemeine ästhetische Würdigung besonders der keramischen Werke der Chimukultur, sowohl in ihrer älteren (Mochica) wie jüngeren Epoche. Gestützt auf das ihm zu Gebote stehende Material an Gefäßplastiken und Vasengemälden entwirft er dann ein Bild des Kulturlebens der Chimu, angefangen von den wirtschaftlichen Grundlagen in Feldbau und Fischerei über Baukunst, Handwerk, Handel, Verkehr, Bewaffnung und Kriegsführung bis zur gesellschaftlichen und politischen Ordnung und dem religiösen und kultischen Bereich mit seinen Dämonen und Göttern.

Es leuchtet ein, daß eine solche Darstellung nicht nur größte Umsicht im vergleichenden Auswerten des Materials, sondern auch eine sichere Beherrschung der gesamten archäologischen Tatsachen, insbesondere aber ein hohes Maß von Intuition erforderte. Der Verf. hat diese Bedingungen weitgehend erfüllt und so sind ihm in großem Umfang überzeugende Deutungen geglückt. Daß dies vor allem dem Bereich der Sach-

kultur und dem Bild von Landschaft und Naturumwelt der alten Chimu zugute gekommen ist, liegt in der Natur der Dinge. Schon bei dem Versuch, die Grundzüge des gesellschaftlichen Lebens zu erfassen, werden die Grenzen sichtbar, die dem hier angewandten Verfahren gezogen sind. Fragwürdig bleibt jeder Deutungsversuch vor allem da, wo es um den Sinngehalt von Darstellungen mythischer und religiöser Szenen geht. Kutscher hat in anerkennenswerter Weise diese Grenzen respektiert und im allgemeinen weise Zurückhaltung in Deutungen solcher Art geübt. Nicht ganz ist er indessen der Versuchung entgangen, Züge aus dem Bild der jüngeren Chimukultur, wie sie aus den wenigen schriftlichen Überlieferungen erhellt werden, in die ältere (Mochica-) Epoche zurückzuprojizieren. Die dabei unterstellte Kontinuität ist aber weder bewiesen noch wahrscheinlich. Zwischen alter Mochicakultur und Spätchimuzeit hat sich ein Bruch vollzogen, der archäologisch durch das Einströmen fremder Kunststile (vor allem Tiahuanaco) gekennzeichnet ist. Wie tiefgreifend die Störung gewesen sein muß, läßt sich nicht nur an dem Niedergang der künstlerischen Leistungen ablesen, sondern wird besonders auch in den Veränderungen auf gesellschaftlich-politischem Gebiet sichtbar, wo den selbständigen Dorf- oder Gaugemeinschaften der alten Mochicaepoche die feste zentralistische Staatsbildung des jüngeren Chimureiches gegenübersteht. Der innere Zusammenhang zwischen Früh- und Spätepoche braucht dabei nicht völlig verloren gegangen zu sein.

Besonders dankbar ist man dem Verf., daß er seinem Buche noch Auszüge aus der Miscelánea antárctica des Miguel Cabello de Balboa und der Chronik des Antonio de la Calancha beigegeben hat.

Der klare und flüssige Stil der Darstellung Kutschers macht die Lektüre seines Buches zu einem hohen Genuß und wird ihm auch Eingang bei einem größeren Publikum verschaffen. Satz und Bildreproduktion sind hervorragend und die gesamte Ausstattung läßt keinen Wunsch offen.

Fr. Jäger

HEINRICH ZIMMER:

Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur (Gesammelte Werke, Bd. 1). 8°. XI, 282 Seiten mit 71 Abb. Rascher Verlag, Zürich 1951. sfr. 22.—

Das Wagnis, die Gesammelten Werke des großen Indologen H. Zimmer in zwölf Bänden herauszugeben, ist ein rühmenswertes Unternehmen des Rascher-Verlages in Zürich. Der erste, vorliegende Band, zugleich das letzte Werk, an dem H. Zimmer gearbeitet hat, ist die Frucht der Vorlesungen, die er 1942 an der Columbia-Universität gehalten hat. Das englische Original ist bereits 1946 erschienen.

Untersuchungen oder Abhandlungen der Art des Zimmer'schen Werkes kranken oft an zahlreichen Mängeln, meist aber durchgehend daran, daß bei der Interpretation den Mythologemen u. dgl. subjektive oder tendenziöse Auffassungen untergeschoben werden. H. Zimmer hat nicht die Absicht, ein einheitliches System aufzubauen oder den Stoff zu analysieren, und es dürfte schwer sein, ihm selbst in einzelnen Fällen eine naturalistische, ritualistische, funktionalistische, psychologische oder im engen Sinne ethnologische Deutung des Materials nachzuweisen. Das klingt dem geschulten Ohre fast unwahrscheinlich, ja wunderbar — aber lassen wir den Autor lieber selber in einigen aus dem Fluß seiner Sprache herausgegriffenen Worten (S. 47 f.) reden: „Die mythischen Erzählungen sollen die Weisheit der Philosophen vermitteln und in einer volkstümlichen, bildhaften Form die Erfahrungen oder Ergebnisse des Yoga darlegen. Da sie sich unmittelbar an Einbildungskraft oder Intuition wenden, sind sie als Deutung des Daseins für alle zugänglich. Sie werden nicht besonders kommentiert und durchleuchtet. Die Unterredungen und Unterhaltungen der Hauptfiguren enthalten Elemente philosophischer Auslegung und Deutung, aber die Geschichte selbst wird niemals erklärt. Es gibt keinen ausgesprochenen Kommentar über den Sinn des mythologischen Geschehens. Die Erzählung wendet sich stracks an den Hörer, indem sie seine Intuition, seine schöpferische Einbildungskraft wachruft. Sie stachelt und nährt das Unbewußte. Durch eine Beredsamkeit der

Umstände eher als der Worte dient die Mythologie Indiens ihrer Aufgabe als das volkstümliche Fahrzeug für die esoterische Weisheit der Yogaerfahrung und der orthodoxen Religion."

In der gleichen Auffassung schreibt H. Zimmer auch sein Buch, wählt er und gestaltet geradezu künstlerisch den Stoff, aus dem er alles sich selber darstellen läßt. Und was dargestellt wird, ist nicht etwa eine vollständige Übersicht der Mythologie, sondern ein großes indisches Thema, das aus allen Richtungen im Hinduismus zusammenfließt. So wird der Buddhismus nur gestreift, der Jainismus bleibt ganz und der Vedismus fast ganz zur Seite. Unwesentliches, Bruchstückhaftes, Einzelheiten — all das wirkte nur störend. Das große Thema aber entwickelt sich an *Visnu, Siva* und der Göttin, dargestellt in ihrem Milieu, wo Schlange und Vogel, Elefant, Lotos, Embleme u. dgl. ihre wichtige Rolle spielen; es entwickelt sich im Rahmen indischer Vorstellung von Ewigkeit und Zeit, Dasein und Nichtsein, der *Maya*, dem Wandel und Trug dieser Welt. An grundlegenden Beispielen vermittelt H. Zimmer das Wesentliche, den Geist, nicht nüchterne Realien. Wie sich das Hauptmaterial der einzelnen Mythen neben dem textlichen Stoff der *Puranas*, darunter jüngerer mit noch wenig beachteten, schönen Erzählungen, vor allem aus zahlreichen und guten Abbildungen indischer Kunstwerke zusammenfügt, so ist es alles Figürliche, Gestalthafte, sind es die ins Bildliche übertragenen indischen Spekulationen, die er tiefschürfend als Niederschlag weitumspannender Symbolik interpretiert. Als ein augenfälliges Beispiel nur mag der Abschnitt über das Phänomen der expandierenden Gestalt genannt werden.

Da zeigt sich denn, wie auch die plastischen Szenerien für H. Zimmer nicht etwa eine Art künstlerischer Schau oder gar Ausdeutung, sondern der Mythos selber sind, der nur möglichst s i n n f ä l l i g wiedererzählt und nicht zergliedert werden soll. Der Autor berichtet, wie er vor einigen Jahren im Musée Guimet in Paris eine Skulptur des Mythos vom Ursprung des Lingam besichtigt habe und ihm, als er davor stand, plötzlich etwas aufging, was er „sofort als charakteristisch auch für andere Hindudenkmäler und -symbole erkannte, ein spezielles Phänomen des Stils, ein ästhetischer Effekt", denen er nirgendwo außer in gewissen besonders bemerkenswerten und bedeutsamen Hindu-Werken begegnet sei. Und er fährt fort: „Inzwischen ist es mir ganz klar geworden, daß gerade dieses Moment nicht dazu bestimmt war, um als etwas Statisches mit dauernden konkreten Dimensionen betrachtet, entziffert und verstanden zu werden. In Entsprechung zu der erzählten Legende soll es eher als etwas Wachsendes begriffen werden. Die Säule ist so anzusehen, daß sie sich in der Länge ausdehnt, während der *Brahma*-Ganter aufwärts fliegt und der Vishnu-Eber niedertaucht. Von dieser Skulptur könnte gesagt werden, daß sie nicht lediglich ein mythisches Ereignis feiert oder andeutet, sondern daß sie den Vorgang seines tatsächlichen Geschehens darlegt. Während *Brahma* und Vishnu nach entgegengesetzten Richtungen eilen, dehnt sich die Substanz des Steines entsprechend aus, ihre Bewegung überwachsend. Der feste Stein ist offenbar von einer Wachstumskraft ergriffen. Der nischengleiche Spalt in seiner Seite scheint tatsächlich sich zu weiten, zu entfalten und die menschengestaltige Erscheinung in ihm zu erschließen. Durch einen raffinierten Kunstgriff ist die dauerhafte, statische Masse des Steins in ein bewegungsgestaltiges, ‚dynamomorphes', vielfältiges Geschehnis umgewandelt worden. In solcher Hinsicht ähnelt dieses Bildhauerwerk mehr einem Film als einem Gemälde. Die Auffassung, daß es nichts Statisches, nichts Festes gibt, sondern nur den Fluß eines unbarmherzigen Vorganges, in dem alles entsteht, wächst, verfällt und verschwindet, diese total dynamische Anschauung vom Dasein des Individuums sowohl wie des Alls ist eine der grundlegenden Konzeptionen des späteren Hinduismus. ... Im Phänomen der wachsenden oder expandierenden Gestalt ist eine Wirkung dieses typisch hinduistischen ‚totalen Dynamismus' einem soliden Monument mitgeteilt; das sich entziehende Element der Zeit mit seinem unmerksamen Dahinfließen ist in das Modell und die Substanz eingewoben." —

Gegenwart, wirkliches Geschehen liegt über der Darstellung; die Gegenwart des mythischen Geschehens atmet auch durch die Zeilen dieses hervorragenden Werkes. Ohne den Beigeschmack der Kleinlichkeit dürfte nichts Wesentliches an ihm zu kritisieren

sein. Es handelt sich allenfalls um Beiläufiges, das zu berichtigen wäre. So z. B., wenn auf S. 30/31 zur Etymologie des wichtigen Begriffes *maya* nur die Wurzel *ma* „messen" und nicht auch *mi* „wechseln, ändern" bezw. „zerstören" herangezogen wird. Unbedingt hätten aber die Mängel der sonst vorzüglichen deutschen Übersetzung Prof. W. E. Eschmanns korrigiert werden müssen, wenn dieser z. B. selbst so bekannte Begriffe wie *Stupa* oder Rigveda immer wieder als Feminina gebraucht (vgl. SS. 100, 2, 3, 17, 91, 222, 3 usw.), und dadurch eine peinliche Unkenntnis des Sanskrit (?) — in einem indologischen Werk — verrät. Doch das nur nebenbei. —

Ein geistvolles Buch ist dieser Spätling des so früh verstorbenen Indologen. Es wird nicht nur dem Fachmann, sondern jedem wahren Gebildeten viele Anregungen geben und darf an dieser Stelle vornehmlich den Ethnologen empfohlen werden. Für diese ist es in seinen zahllosen Details eine unerschöpfliche Fundgrube und vermittelt dazu in dem H. Zimmer eigenen fast dichterischen Schwung der Rede wie zuweilen gemütlichen Phlegma der Besinnlichkeit in lebendiger, fast verwirrender Vielfalt das symbolhafte, vielgestaltige und satt dahinströmende Wesen indischer Mythen.

J. W. H. Weygandt

MATTHIAS HERMANNS:

Die Nomaden von Tibet. Die sozialwirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in A Mdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht. 24 Karten und 56 Abbildungen. Verlag Herold Wien, 1949, 325 S.

Besprechung siehe Beitrag Kussmaul.

YVES PETIT-DUTAILLIS et MANI MULLA

L'Inde dans le Monde. 240 S., Payot Paris, 1951.

Aus der Zusammenarbeit eines französischen Wissenschaftlers und einer indischen Akademikerin erwachsen, bietet dieses Buch eine gedrängte Übersicht über das heutige Indien mit den beiden Staaten Bharat (Indische Union) und Pakistan.

Allein die Tatsache, daß sich hier zwei Nationen bilden, macht Gesamtindien interessant. Sein besonderes Gewicht erhält dieser Vorgang durch die Zahl der Betroffenen, die etwa 500 Mill. beträgt und jährlich weitere 5 Mill. weiterwächst. Eine alte, hohe Kultur und fast 200 Sprachen und Dialekte stellen schwerste Probleme.

Die naturvölkischen Gruppen, die „adivasis", die dem Ethnologen besonders nahe stehen, werden der Kopfzahl nach auf 35 Mill. geschätzt, davon gelten rund 10 Mill. als noch weitgehend unberührt.

Der historische Aufriß nimmt den relativ größten Raum des Buches ein, vielleicht schon deswegen, weil man von Indien sagt, es sei ein Land ohne Historiker. Die Verf. beginnen mit Mohenjo-Daro und Harappa und endigen bei den englischen Vizekönigen und Pandit Nehru.

Ausgezeichnet geglückt ist die Einführung in den Hinduismus, wobei auch die wesentlichsten Begriffe treffend umschrieben werden — stichwortartig seien genannt: karma, dharma, puscha und sanyasam. Aber auch der Buddhismus, der Jainismus, die Sekte der Sikh, die Parsi, sowie das alte Christentum und die Moplah, die altansässigen Araber, werden ausführlich abgehandelt.

Ebenso wird auf das Kastenwesen mit seinen historischen Voraussetzungen eingegangen. Noch heute führen trotz moderner Gesetze rund 50 Mill. „Unberührbare" ein abseitiges Leben.

Aber auch soziale Einrichtungen wie sapinda, die endogame Großfamilie, panchaya, die öffentliche Meinung der Siedlungsgemeinschaft, sati, die Witwenverbrennung und schließlich die mutterrechtliche Kaste der Nair an der Malabar-Küste werden gebührend hervorgehoben.

Angaben über das Dorfleben (87 % aller Inder leben immer noch auf dem Land), über die moderne Industrie und die einschlägigen Arbeiterfragen, über das heutige Bildungswesen (21 Universitäten) sowie über die Stellung der Frau runden das Ganze ab.

Das Buch ist für eine Einführung in die Geschichte, Kultur und Wirtschaft Indiens hervorragend geeignet und kann nur empfohlen werden.

M. Matt

HANS HARTMANN:

Der Totenkult in Irland. Ein Beitrag zur Religion der Indogermanen. 211 S., Heidelberg, Verlag Carl Winter, 1952.

Die Keltologie war in Deutschland zahlenmäßig nie überwältigend vertreten — zum Schaden der gesamten Kulturwissenschaften. Umso erfreulicher ist es, daß in Hans Hartmann nunmehr ein so ausgezeichneter jüngerer Vertreter vorhanden ist. Mit dieser Arbeit wird zugleich die romantische Phase der wissenschaftlichen Bemühungen um Irland abgeschlossen.

Die Exponenten des romantischen Irlanderlebnisses waren bis dahin vor allem Pokorny und Thurneysen. Sie haben das äussere Schicksal der „Insel der Heiligen", der „Grünen Insel", sowie deren literarische Leistungen den deutschen Lesern nahe gebracht.

Hartmann aber lotet tiefer, bis in das innerste Wesen einer Welt, die nicht nur geographisch extrem liegt, sondern sich weithin auch zeitlich außerhalb der üblichen europäischen Geschichte befindet. Man vergißt es zu leicht, daß Irland niemals dem römischen Imperium angehörte, niemals eine Renaissance erlebte, um von der Aufklärungsepoche ganz zu schweigen. Dazu kommt, daß das Christentum offensichtlich nicht von Rom aus hier eingeführt wurde.

Erst im Jahre 1171 wurde Irland von England (durch Heinrich II) gewaltsam erobert, einer Wunde, die sich bekanntlich noch heute nicht völlig geschlossen hat.

Das vom Verf. vorgelegte Material über den Totenkult bezieht zwangsläufig auch die ihn voraussetzenden wie randlichen Erscheinungen mit ein. Der Totenkult ist schließlich nur der pointierte Niederschlag eines außerordentlich komplexen Vorstellungskreises.

H. standen die noch kaum erschlossenen und fast unübersehbaren Quellen der unter der Leitung von Prof. O'Duilearga stehenden irischen Kommission zur Verfügung, Quellen, die bekanntlich immer noch fließen und im Augenblick das Sammeln wichtiger erscheinen lassen, als das Ordnen.

Wenn auch nicht unerwartet, so sind die vom Verf. verwendeten Fakten trotzdem nach Art und Menge erstaunlich. Eine solche ungebrochene Urtümlichkeit finden wir sonst nur in der naturvölkischen Welt.

Als wesentliche Elemente seien herausgehoben: Die leibliche Unsterblichkeit, der Kraft- oder Mana-Gedanke mit seiner hierarchischen Gliederung und die Bindung dieser Vorstellungen an die heimatliche Erde.

Hinzu kommen ferner solare Vorstellungsketten wie Sonne — Feuer — Wasser, die im Himmelsgott münden, der zugleich Gewitter- und Totengott ist und als Leittier den Schimmel besitzt.

Interessanterweise ist mit Cromm Cruach, dem Gott des Sonnenumlaufes, vereinzelt auch der Stier als Symbol verbunden. Baum und Stein drängen sich als Lokalisierung persönlichen Manas auf.

Nicht vergessen seien die Spuren des alten Clan-Totemismus, der unter der alten Fischerbevölkerung besonders üblich gewesen sein muß.

Alte lunare Vorstellungen spiegeln sich in der Tatsache, daß heute vom Mond beschienenes Wasser als schädlich angesprochen wird im Gegensatz zu dem der Sonne ausgesetzten.

Eine überragende Rolle spielt das Feuer als Teil der umfassenden Lebenskraft, konsequenterweise muß das Herdfeuer daher auch beim Tode gelöscht werden.

Wertvoll ist auch der Hinweis auf Spuren von Menschenopfer, insbesondere des Erstgeborenen, um die Kraft der Alten, bzw. des Clans im Ganzen zu erhöhen.

Der Verf. bemüht sich in erster Linie, die oft verblüffenden Parallelen zum altindischen und altiranischen Brauchtum herauszustellen, der Völkerkundler findet sie jedoch weit über diesen altkulturlichen Bereich hinaus bei vielen Naturvölkern belegt. Es besteht kein Zweifel, daß das irische Volk trotz aller Kontinuität von außen her mehrfach intensiv beeinflußt worden ist; vor allem durch Zuwanderung frem-

der Gruppen. Aber alle entscheidenden Ereignisse dieser Art lagen bereits in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Sie waren jedoch nicht so intensiv, daß die alten Stammkulturen weitgehend vernichtet worden sind, vielmehr scheinen sich diese sehr gut erhalten zu haben.

Der Verfasser macht über die möglichen historischen Schichten einige Andeutungen, deren weiterer Ausbau dringend erwünscht ist.

Die älteste Schicht scheint eine Sammler- und Fischerbevölkerung gewesen zu sein, die vielleicht im Wasser bestattet hat, da keine nachweisbaren Spuren eines entsprechenden Brauches vorgefunden worden sind. Hierbei wird vor allem an die River-Ford-Kultur gedacht. Vermutlich sind dieser Kultur auch der Clantotemismus zuzurechnen und wohl auch die erste Ausbildung des Managlaubens. Ferner sind die Steinsetzungen in Form einzelner kleiner Steine (cairns) hier ebenfalls einzubeziehen.

Auf diese Schicht lagerte sich dann die der ersten Pflanzer mit lunaren und chthonischen Vorstellungen. Der Mondkult ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß diese Pflanzer aus einem wärmeren Gebiet eingewandert sind. Auch die Bewertung des Wassers dürfte diesem Komplex zuzusprechen sein. Möglicherweise sind hier auch die Menschenopfer und der Schädelkult einzuordnen. Das Land der Toten lag im Westen.

Angesichts der engen Verbindung zwischen dem Buttern und dem Feuer erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß die Pflanzer der zweiten Schicht Großvieh noch nicht kannten.

Als dritte Schicht ist offenbar diejenige zu bezeichnen, in deren Gefolge das Rind erschien. Möglicherweise hat diese auch den Feuerkult eingeführt, sowie die Leichenverbrennung, ferner die Steigerung des Grabbaues als Steinkisten. Man denkt hierbei an die Megalithiker. Spuren der Couvade, die darin bestehen, daß der Mann während der Niederkunft seiner Frau am Herdfeuer sitzen muß, dürften vielleicht hier einzuordnen sein. Möglicherweise hat damals eine ständische Gliederung eingesetzt und sich in besonderen Privilegien geäußert, die offenbar dann von der vierten historischen Schicht übernommen wurden. Diese vierte Schicht würde dann der ersten keltischen Einwanderung entsprechen. Vermutlich geriet damit auch das Pferd nach Irland; seine Bedeutung im Totenkult ist nicht zu übersehen. Hier gingen Sonne, Feuer, Wasser und Totengott eine enge Verbindung ein. Das Land der Toten lag im Südosten, im Sonnenaufgang, während die Unterschicht noch lange den Westen als eigentliches Totenland betrachtete. Der Feuerkult wurde von den Druiden weiter ausgebaut und spielte in deren Lehre eine bedeutende Rolle.

Dieser Versuch einer historischen Sichtung auf Grund der wenigen Angaben des Verf. soll nicht mehr als eine Vermutung sein. Umso dankbarer wären wir, wenn der Verf. nach dieser Richtung weiterstoßen könnte, wie auch das eigentlich Gälische vom Allgemein-Menschlichen noch schärfer abgehoben werden muß.

Der Verf. hat recht, wenn er eingangs bemerkt, daß die Ergebnisse seiner Arbeit die herkömmliche Hypothese über die Urheimat der Indogermanen etwas fragwürdig macht. Er zielt damit offenbar dahin, daß die Entstehung der Indogermanen im ganzen west- und mitteleuropäischen Raume möglich war.

Einige kleine Schönheitsfehler seien zum Schlusse angemerkt. So heißt auf Seite 95 der zitierte Autor Bleichsteiner und nicht Bleichensteiner. Es ist auch unverständlich, warum H. Hindoo anstatt Hindu und Ochre anstatt Ocker schreibt. Gegen die Verwendung des Schamanen-Begriffes im gegebenen Zusammenhang hat der Rez. ebenfalls einige Bedenken.

Im Ganzen dürfte diese Besprechung jedoch gezeigt haben, daß die Arbeit H's, nicht nur für die eigentliche Folklore, sondern für die Ethnologie im weitesten Sinne, wie auch für die Prähistorie und Religionswissenschaft von größter Bedeutung ist. Der Autor hat hochwillkommene Arbeit geleistet, zu der wir ihn aufrichtig beglückwünschen.

J. F. Glück

HENRI DONTENVILLE:

La Mythologie Française. 227 p. Payot, Paris 1948.

In diesem Buch, das mit dem Herzen geschrieben wurde, entwickelt der Verf. an den mythologischen Gestalten des Riesen Gargantua, des Menschenfressers, der Fee

Morgue, des Wunderpferdes Bayart und der schlangengestaltigen Melusine seine Beweise für ein vorkeltisches, neolithisches Substrat, das Frankreich geprägt hat.

Wie wir es von der neueren französischen einschlägigen Literatur gewohnt sind, geschieht dies an Hand sehr ausgedehnter etymologischer und toponymischer Untersuchungen, die notwendigerweise weit über den französischen Raum hinausgreifen müssen. Ob die sehr weitgehenden sprachlichen Ableitungen, in denen z. B. das Wort Gargan mit den Gorgonen der Antike und den Kurganen Südrußlands verknüpft wird — zutreffen — muß der Rezensent einem hierfür zuständigen Linguisten überlassen.

Vom ethnologischen Gesichtspunkt aus bestehen jedoch wenig Bedenken gegen diesen Versuch, ein uraltes europäisches Substrat wieder zum Sprechen zu bringen. Andererseits erscheint gerade die bekanntlich von russischer Seite (Nikolaus Marr) ausgehende Substrattheorie nicht besonders geeignet, als Gallicum angesprochen zu werden, denn das „bian cheva Bayart" findet sich — um nur ein vom Verf. selbst gebrachtes Beispiel zu nennen — bereits als vorgermanisches Kultobjekt in Europa belegt.

Das Substrat ist so wenig französisch für sich allein, wie die offenbar vom Verf. nicht sehr geschätzten Merowinger und Karolinger. „Französisch" ist die Gesamtheit aller historischen Ereignisse und aller kulturellen Einflüsse bis zum heutigen Tag.

Das Werk ist außerordentlich anregend und füllt eine Lücke aus, indem über Sebillot, van Genep und Saintyves hinaus der „histoire clandestine" neue Seiten abgewonnen werden konnten. Für die neuere Forschung über die europäischen Mythen ist diese Arbeit von bleibendem Wert.

Das Schlußbekenntnis, zur „parti des pêcheurs de lune" zu gehören, zeugt jedoch von dem romantischen Grundton des Verf. — und dies am Baume französischer Rationalität. Wir sind erstaunt.

J. F. Glück

ANDREAS LOMMEL:

Die Unambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien. Mit 12 Lichtdrucktaf., 6 Abb. im Text und 1 Kt. — Hamburg: Museum für Völkerkunde, 1952. VI, 90 S. 4⁰ = Ergebnisse der Frobenius-Expedition von 1938—39 nach Nordwest-Australien = Monographien zur Völkerkunde. Nr. 2.

Die Drucklegung dieser Arbeit hat sich durch Krieg und Kriegsfolgen um viele Jahre verzögert. Mit ihrem Erscheinen werden nun, über das von Helmut Petri bereits veröffentlichte Forschungsmaterial hinaus, weitere Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1938/39 zu den nordwestaustralischen Stämmen der Ungarínyin, Woróra, und Unambal der Wissenschaft zugänglich gemacht. Es handelt sich um eine monographische Darstellung der Unambal und ihrer Kultur, deren Erforschung dem Verf. als spezielle Expeditionsaufgabe zugefallen war. Er brachte rund 4 Monate bei diesem Stamme zu, wobei seine Untersuchungen in erster Linie der geistigen Kultur, vor allem der Erfassung des Weltbildes, der Gestalt des Medizinmannes und dem Kultleben galten.

Die Unambal leben als Jäger und Sammler in einem während der meisten Zeit des Jahres sehr trockenen Steppengebiet, dessen karge Natur europäische Siedlungs- und Farmwirtschaft unmöglich macht, d. h. weiße Ansiedler praktisch fern gehalten hat. Infolgedessen konnte sich der steinzeitliche Zustand der Eingeborenen hier fast ungestört erhalten. In langer Generationenfolge haben sie große Anspruchslosigkeit und Zähigkeit entwickelt, Voraussetzungen für die Erhaltung des Lebens in diesem unwirtlichen Gebiet. Ihre Lebensweise ist das Resultat einer hervorragenden Anpassung an die natürlichen Verhältnisse ihrer Umgebung, deren Möglichkeiten sie bis ins letzte zu nutzen wissen.

Der Verf. gibt in seiner Einführung einen knappen, aber erschöpfenden Überblick über die wirtschaftlichen Grundlagen der Unambalkultur und zeigt, wie die Jagdmethoden zusammen mit den Erträgnissen der Sammeltätigkeit der Frauen den Lebensunterhalt hinreichend zu sichern vermögen. Zwar ist der Hunger ein immer wiederkehrender Gast, aber besonders reiche Jagd-

beute entschädigt für Tage des Darbens. Wie bei den meisten Wildbeutern ist also ein ständiger Wechsel von Überfluß und Mangel für die Lebensführung der Unambal kennzeichnend. Dies hat sie zu Menschen gemacht, die dem Leben „mit fröhlicher Unbekümmertheit und Sorglosigkeit" gegenüberstehen.

Die im ersten Hauptabschnitt — etwas summarisch — behandelte materielle Kultur der Unambal ist zwar äußerst einfach und dürftig, aber sämtliche Geräte sind in einer bewundernswert zweckmäßigen Weise gestaltet. Daß mit der Bekanntschaft europäischer Materialien bzw. der Möglichkeit, sie zu verwenden, alte Techniken nicht notwendigerweise verkümmern müssen, zeigt Lommels Hinweis, wonach in den letzten hundert Jahren die Kunstfertigkeit in der Herstellung steinerner Speerspitzen sich weiter entwickelt hat. Ältere Erzeugnisse in australischen Museen sind gröber und primitiver als die heutigen Formen! Eisen als Herstellungsmaterial wird dabei als „zu schwer" überhaupt abgelehnt (wohingegen Flaschenglas und Porzellan gerne verwendet werden).

Die Schwerpunkte der Lommelschen Monographie liegen in der Darstellung der geistigen Kultur. Vom Weltbild her, das ganz auf den mythischen Vorstellungen von den Ereignissen der Urzeit beruht und hierdurch seine eindrucksvolle Geschlossenheit erhält, sucht der Verf. alle Seiten des geistigen Lebens sowie die Grundzüge der sozialen Ordnung zu erhellen. Alles, was in der Gegenwart ist und geschieht, und wie es ist und geschieht, wurzelt in den Vorgängen der Urzeit. Auch die magischen Kräfte der heutigen Kulte leiten sich von den Kraftquellen der Urzeit ab, und die Riten der Gegenwart ebenso wie alle zauberischen Praktiken des Medizinmannes wiederholen nur die urzeitlichen Vorgänge und Vorbilder.

Die beiden Urwesen Ungud (als Schlange personifiziert) und Wallanganda (der Herr des Himmels und zugleich die Milchstraße) erschaffen träumend das Leben. Durch einen solchen schöpferischen Traumvorgang entstehen aus Ungud auch die Wondschinas, mythische Wesen, die im befruchtenden Regen Gestalt annehmen, zugleich aber die „seelischen" Vorfahren der Menschen sind. Sie gelten auch als die Urheber der Felsbilder. Wie die gesamte Natur, so sind auch diese Wondschinas in zwei Gruppen geteilt, die nach der Vorstellung der Unambal auf die beiden Kulturheroen Kuranguli und Banar zurückgehen. Dieser urzeitlichen Zweiteilung entsprechend, sind auch die heutigen Stämme in zwei exogame Heiratsklassen („Seiten") geteilt. Die Zugehörigkeit zu einer dieser beiden Klassen vererbt sich vom Vater her. Weitere „Zuordnungen" (zu bestimmten Wasserstellen, Felsbildern usw.) ergeben sich für jeden Unambal aus den besonderen Umständen seiner Menschwerdung. Für den Eintritt ins menschliche Leben ist der physische Zeugungsakt nur von sekundärer Bedeutung, entscheidend ist der Traum, in dem ein Mann einen „Kinderkeim findet."

Diese „Kinderkeim"vorstellung, die bekanntlich als spezifisch australisches Phänomen in der ethnologischen Literatur eine große Rolle gespielt hat, erfährt durch Lommels Untersuchungen eine begrüßenswerte weitere Klarstellung. Schon in der Urzeit spalteten sich von Ungud und den Wondschinas zahlreiche solche „Kinderkeime" (oder „Seelen") ab, die auf dem Grund des Wassers bei den Wondschinas leben. Im Traum wird sich der Mann eines bestimmten „Kinderkeims" als seines zukünftigen Kindes bewußt, d. h. er zeugt träumend (wie die Wesen der Urzeit) das Leben eines Kindes. In einem zweiten Traumvorgang muß er diesen „Kinderkeim" dann seiner Frau übermitteln. Ohne diese beiden Träume ist eine Kindeszeugung nicht möglich.

Lommel bezeichnet den „Kinderkeim" auch als „Seele", „Seelenkraft" oder „Ungud-Seele", (da sie von Ungud stammt). Die Unambal nennen ihn, solange er noch „Kinderkeim" in der Tiefe des Wassers ist, „Jallala", später wenn er Gestalt in einem Menschen angenommen hat, heißt er „Jajaru". Im Verlauf seiner Darstellung, auch in dem Kapitel über den Medizinmann, macht L. wiederholt deutlich, daß diese Jallala-Jajaru-„Seele" als eine „Kraft" gedacht wird, die übertragen werden kann (p. 43, 45). In besonderem Maße besitzt der Medizinmann diese positive, lebensfördernde Kraft. Durch körperlichen Kontakt kann er sie einem Kranken mitteilen und

diesen dadurch heilen. Ganz unmißverständlich sagt L. an einer anderen Stelle (p. 48): „Die Lebenskraft eines Menschen liegt in seiner Seele, die von Ungud kommt, in seiner Jajaru". Diese, der „Kinderkeim" also, ist demnach nichts anderes als „Lebenskraft" oder „Lebensstoff", was schon durch ihre Abkunft von Ungud, dem Leben schaffenden Wesen der Urzeit, nahegelegt wird. In Ungud, der mythischen Schlange, müßten wir dann die Verkörperung des Lebens sehen, gleichsam die personifizierte Lebenssubstanz, den Ur-Lebens-Stoff, von dem sich alles spätere Leben bis zur Gegenwart als Teilchen („Kinderkeime") abgespaltet hat. Wenn die „Ungud-Seele" beim Tod des Menschen, wie die Unambal glauben, wieder zu ihrem ursprünglichen Entstehungsort, einer Wasserstelle, zurückkehrt, um dort auf eine neue Menschwerdung zu warten (p. 42), so schließt sich damit der Vorstellungskreis: Die Lebenskraft, entbunden von der individuellen Gestalt, in der sie sich verwirklicht hatte, geht wieder in den Grundbestand an Ungud-Lebensteilchen ein. — Man hätte es begrüßt, wenn der Verf. diesen Vorstellungskomplex, der gerade durch sein Forschungsmaterial uns jetzt in wesentlich schärferen Umrissen erscheint, auch terminologisch prägnanter gefaßt, zumindest aber das vieldeutige Wort „Seele" in diesem Zusammenhang vermieden hätte.

Vor dem Hintergrund des Weltbildes behandelt L. dann sehr eingehend die Totemvorstellungen der Unambal, ihre Verwandtschaftsbezeichnungs-Systeme, Beschneidung und Reifezeremonie, Tod und Bestattung und den Jenseitsglauben (einer der „Schatten", die der Mensch außer seiner Ungud-Kraft besitzt, geht in eine Art Unterwelt, wo das Leben wie auf Erden abläuft).

Fast die ganze zweite Hälfte der Arbeit ist dem Komplex um den Medizinmann gewidmet. Die Gestalt des Medizinmanns ist im Leben der Unambal von zentraler Bedeutung, er ist das Gehirn der sich um ihn gruppierenden Gemeinschaft, der „Regulator ihrer Kollektivseele", der alle Mißstände, Störungen und Krankheiten ausgleichen, verhüten und heilen muß. Da das Leben der Gegenwart nur durch die ständige Verbindung mit der Urzeit und die immerwährende Wiederholung der urzeitlichen Vorgänge gewährleistet ist, muß der Medizinmann in erster Linie der Mittler zwischen Urzeit und Gegenwart sein. Seine besondere Kraft — ihrer Natur nach ein Teil der Ungud-Lebenskraft, die alle Menschen erfüllt, aber bei ihm zur magisch wirkenden Potenz erhöht ist — dient ihm dazu, die Wondschinas neu zu beleben und jedes Jahr Regen fallen zu lassen, indem er die Worte und Handlungen der urzeitlichen Wondschinas beim ersten Regen wiederholt. Es ist Lommel gelungen, die Gestalt des Medizinmannes sehr deutlich zu erfassen. Er zeigt diesen auch in seiner Rolle als „Dichter" bei der Entstehung der Corróboree-Gesänge und -Tänze, die er in einer Vision von den Toten in der Unterwelt empfängt. L. hatte Gelegenheit, einen grossen Corróboree mitzuerleben und gibt davon eine anschauliche Beschreibung mit Inhaltsangabe der einzelnen Gesänge.

Die magische Atmosphäre um den Medizinmann ist nach Lommel heute nicht mehr von besonderer Kraft (p. 77). Sie ist im Nachlassen und droht zu versiegen. Es gibt deshalb auch keine großen Medizinmänner mehr. Geltung und Autorität des Medizinmannes leben also aus den Bedürfnissen der ihn umgebenden Gemeinschaft. Nicht der Medizinmann bestimmt die „seelische Atmosphäre", wie L. meint, sondern diese, d. h. die gesamte Kultursituation und, aus ihr heraus, die Gesellschaft und ihre Bedürfnisse bestimmen den Medizinmann.

Neben den alten Komplex der traditionellen Magie um den Medizinmann, der eng mit dem Mythos zusammenhängt, sind in neuerer Zeit w a n d e r n d e K u l t e getreten. Dieser äußerst interessanten Erscheinung widmet der Verf. den letzten Abschnitt seiner Arbeit. Die wandernden Kulte haben ihren Ausgangspunkt vermutlich in Zentral-Australien und gelangen auf den herkömmlichen Handelswegen von Stamm zu Stamm schließlich auch zu den Stämmen im Nordwesten des Kontinents. Die Frobenius-Expedition fand einen solchen neuen Kult, den Kurángara-Komplex, bei den Ungarínyin bereits in voller Blüte. Bei den Unambal, ihren Nachbarn, war er dagegen eben erst aufgetreten. so daß L. beobachten konnte, wie die alte magische Atmosphäre von einer neuen abgelöst wurde.

Im Mittelpunkt des Kurángara-Kultes stehen als Träger seiner magischen Kraft schwirrholzähnliche Hölzer, Kurángaras. Sie bedeuten in der Vorstellung der Eingeborenen N a h r u n g, und ihr Besitz, verbunden mit der Einweihung in den Kult, bewirkt eine Vermehrung der Nahrung und erhöhtes Jagdglück. So scheint der Kurángara-Kult mit dem dazugehörigen Mythos in einem ähnlichen Vorstellungskreis wie die zentralaustralischen Vermehrungsriten (Tschurunga-Komplex!) zu wurzeln. Nach Lommels Feststellungen wird dem neuen Kult von den Unambal eine ungeheuere, für Nichteingeweihte tödliche Kraft zugeschrieben, nachdem die altüberlieferte Medizinmann-Magie an Bedeutung verloren und auch der etwa zwei Generationen alte, v o r dem Kurángara übernommene Majangari-Kult inzwischen seine magische Kraft völlig eingebüßt hat.

L. sieht daher das Geheimkultwesen Nordwest-Australiens in ständiger Erneuerung. Die magische Atmosphäre eines Kultes scheint nach gewisser Zeit ihre Kraft zu verlieren und bedarf dann der Ablösung durch die magischen Gehalte eines neuen Kultes. Die magische Kraft, die man sich an die Kulthölzer gebunden vorstellt, wächst dabei mit der Entfernung, die der Kult auf seiner Wanderung von dem Ursprungsort her zurückgelegt hat (als Parallele hierzu verweist der Verf. auf die im Handel weitergegebenen steinernen Speerspitzen, die bei den neuen Empfängern als geheimnisvolle Zauberwaffen gelten, die niemand herzustellen versteht).

Hieraus ergibt sich die große Bedeutung dieser wandernden Kulte für das Leben der Eingeborenen: Sie sind Instrumente neuer, höchst lebendiger Zauberkraft, wirksame Hilfen im Daseinskampf. Der alten Tradition und dem urzeitlichen Mythos, die den Einwirkungen der modernen Zivilisation sehr rasch erliegen, sind sie auch dadurch überlegen, daß sie das Neue zu verarbeiten und in sich aufzunehmen vermögen. Dies kommt in der dem Kurángara-Kult zugehörigen Mythe deutlich zum Ausdruck: Die Geschehnisse knüpfen hier einerseits an Vorgänge des Urzeitmythos an, andererseits reichen sie in die jüngste Gegenwart herein. Dschanba, die zentrale Gestalt der Kurángara-Mythe, trägt die Züge des weissen Mannes und in dem schmückenden Beiwerk des Textes spiegeln sich die Errungenschaften der Zivilisation. Überdies ist es den Mitgliedern der Kurángara-Kultgemeinschaften nicht nur erlaubt, sondern ausdrücklich geboten, sich der technischen Mittel der Zivilisation zu bedienen. So erweist sich der Komplex des Kurángara-Kultes den veränderten Verhältnissen gegenüber als ein sehr elastisches und anpassungsfähiges System. In ihm vollzieht sich die Auseinandersetzung der alten Vorstellungswelt mit der neuen Zeit. Den Ethnologen sollte das Studium dieses wertvollen Materials über den Kurángara-Komplex zum Nachdenken darüber anregen, in welcher Weise Mythenbildung vor sich geht und wie rasch Erfahrungen und Eindrücke der naturvölkischen Gegenwart zu mythengestaltenden Kräften werden. —

Die berechtigte Frage, ob die wandernden Kulte Nordwestaustraliens, mit denen in kontinuierlicher Aufeinanderfolge „magische Atmosphären" einander ablösen, etwa eine Erscheinung erst allerjüngster Zeit seien, beantwortet der Verf. dahin, daß es sich möglicherweise um Ausstrahlungen aus noch ungestörten (?) Kulturzentren (Zentralaustralien!) handelt, die von andern Stämmen erst dann resorbiert werden, wenn ihre alte magische Welt durch zivilisatorische Einwirkungen erschüttert ist. Dem wird man wohl zustimmen können. Zweifellos schafft die mit fortschreitendem Kulturverfall eintretende Desorientiertheit und Unsicherheit eine besondere Aufnahmebereitschaft für neue Kulte und deren magische Möglichkeiten, denn mit ihrer Hilfe glaubt der primitive Mensch seine zerbrochene Welt neu festigen und wieder aufrichten zu können. Es mag in diesem Zusammenhang auf die Geistertanzbewegung der nordamerikanischen Prärie-Indianer im 19. Jahrhundert hingewiesen werden, einen Kult, der ebenfalls „neu" war, in kurzer Zeit sich von Stamm zu Stamm ausbreitete und dem ähnliche Vorstellungen zu Grunde lagen.

Das Magische ist nach Auffassung des Verf. der tragende Untergrund im Leben der Unambal. Nur in einer magischen Atmosphäre könne sich ihr „allein vom Psychi-

schen her bestimmtes Leben" entfalten (p. 9). Das kontinuierliche Aufeinanderfolgen geistiger Wellen von der Art des Kurángara-Komplexes erscheint ihm so für den Bestand ihrer Gesellschaft von entscheidender Bedeutung (p. VI).

Daß die Akzente in Leben und Kultur der Unambal auf dem Psychischen ruhen, will der Verf. am gesamten Material seiner Arbeit sichtbar machen. Hält man die knapp 10 Seiten, mit denen seine Darstellung der „materiellen" Kultur auskommt, gegen den fast achtfachen Umfang, den die Darstellung des geistigen Lebens beansprucht, so scheint sich darin das Übergewicht des Psychischen sinnfällig auszudrücken.

Lommel sieht die „für uns nicht vorstellbare psychische Bedingtheit ihres Lebens", durch die sich die Nordwestaustralier ganz wesentlich von uns unterscheiden, wie schon gesagt, vor allem darin, daß das Magische als seelischer Schwerpunkt eine so lebenswichtige Rolle spielt. Psychisch bedingt zeigt sich für ihn ihr Dasein besonders auch in dem engen Zusammenhang des Denkens und Handelns mit dem Mythos und den „seelischen" Schöpfungsakten der Urzeit, so namentlich in der Vorstellung, nach der die biologische Produktivität des Menschen ausschließlich auf seelischen Vorgängen (Träumen) beruht (p. 8).

Der Rez. vermag dem Verf. hier nicht zu folgen. Mythos ist Welterklärung so gut wie die Relativitätstheorie. Beide sind der Niederschlag spekulativen Nachdenkens über die Welt, denkerischen Bemühens, ihre Ursache und die in ihr wirkenden Kräfte zu erkennen. Hier wie dort, hinter dem mythischen wie hinter dem naturwissenschaftlichen Weltbild steht der fragende Mensch und sein Erklärungsbedürfnis. Wir haben uns in der Ethnologie daran gewöhnt, mit „mythisch" und „rational" zwei wesensverschiedene und sich gegenseitig ausschließende Denk- und Vorstellungsweisen zu umschreiben und in ihnen völlig andersartige psychische Grundstrukturen zu sehen. Die ungeheure Distanz zwischen den Bildern mythischer Welterklärung und den Formeln etwa der Planckschen Quantentheorie scheint diese Andersartigkeit grell zu beleuchten. Abstand aber, und sei er noch so groß, bedeutet nicht notwendigerweise Wesensverschiedenheit. Wenn auch das "mythische" Denken von Bildern beherrscht wird, so sind ihm doch vom Gegenständlichen losgelöste Begriffe nicht fremd. Schon Zahlwörter, und seien sie, wie bei den Unambal, noch so kümmerlich entwickelt, bezeugen die grundsätzliche Fähigkeit zum begrifflichen Abstrahieren. Nimmt man noch hinzu, daß ohne rationale Denkleistungen der primitive Mensch nie seine so zweckmäßigen Geräte und sinnvollen wirtschaftlichen Verfahren hätte schaffen können, so wird deutlich, daß wir uns davor hüten müssen, sein Denken mit „mythisch", im Sinne eines absoluten Gegensatzes zu „rational", abzustempeln. Bilder und emotionale Verknüpfungen haben in diesem Denken zwar die Oberhand, aber es weiß auch logisch und kausal zu verbinden und zumindest in Ansätzen begrifflich zu abstrahieren. Es ist bilder*reich* und begriffs*arm*. Damit aber unterscheidet es sich nicht essentiell, sondern nur graduell vom rationalen Denken, das bilder*arm* und begriffs*reich* ist, oder richtiger: *geworden* ist. Denn auch das rationale Denken ist ohne „Bilder" bisher nicht ausgekommen, wenngleich es sich ihrer in seiner Entwicklung mehr und mehr entledigte. So ist es in zunehmendem Maße begrifflich und formelhaft geworden und hat in der modernen Physik schließlich die Grenze der Anschaulichkeit überschritten. (Außerhalb des wissenschaftlichen Bereichs, im Leben des Alltags, begegnen wir noch auf Schritt und Tritt inmitten unserer rationalen Welt dem gegenständlichen, bildhaften und begriffsfeindlichen Denken.)

„Mythisches" Denken und „rationales" Denken scheinen demnach zwar in unterschiedliche Bewußtseinsschichten eingebettet, aber sie wurzeln nicht in einer andersartigen (sie jeweils bedingenden) psychischen Grundstruktur. Sie sind nicht durch Wesensunterschiede, sondern durch *Intensitäts*unterschiede getrennt. Der Bilderdichte und Begriffsarmut des „mythischen" steht die Unanschaulichkeit und Begriffsfülle des „rationalen" Denkens gegenüber. Beide verbindet ein langer Weg, auf dem das Denken ärmer an Bildern, aber reicher an begrifflichen Abstraktionen wurde. Es ist der Weg des menschlichen Geistes von den Bil-

dern des Mythos zu den Formeln der Relativitätstheorie.

Das mythische Weltbild der Unambal trägt alle kennzeichnenden Züge eines naturnahen, gegenständlichen Denkens. Es ist ganz aus den wachend und träumend geschauten Bildern ihrer Erlebniswelt gestaltet und in seiner Geschlossenheit, die in Lommels Darstellung sehr gut zum Ausdruck kommt, ein eindrucksvolles Dokument primitiven Philosophierens. Schon die Lebensnähe und Lebensbezogenheit seiner Bilder macht verständlich, warum der Mythos im täglichen Denken und Handeln der Nordwestaustralier eine so große Rolle spielt. Er erklärt ihnen die Welt, d. h. die Urzeit, und aus dem urzeitlichen Geschehen die Gegenwart mit allen ihren Einrichtungen. Die aus dem Heute und Gestern in den Mythos projizierten Bilder werden also ständig zurückprojiziert in die Gegenwart.

Der Rez. kann nicht sehen, wieso sich in diesem engen Zusammenhang des Denkens und Handelns mit dem Mythos eine außergewöhnliche *psychische* Bedingtheit der Existenz zeigen soll. Der ständige Rückgriff auf den Mythos, auf die „urzeitlichen" Vorgänge und Vorbilder, ist doch nur die Vergewisserung, das Altbewährte und darum Erfolgverbürgende zu tun und den lebensnotwendigen Kontakt mit der Urzeit und ihren Kraftquellen nicht zu verlieren. Durch ihn versichert man sich dessen, das Handeln auf die unwandelbaren Grundlagen alles Weltgeschehens zu stellen, nicht anders, als wenn der Europäer tagtäglich auf die Fundamente *seines* Weltbildes, die als „wahr" und verläßlich erkannten Naturgesetze, zurückgreift, um sie technisch „anzuwenden".

Das dauernde Rückbesinnen auf den Mythos dient also der Sicherung des Daseins. Das Mittel aber, mit dem die mythischen Kräfte praktisch nutzbar gemacht werden können, sind die magischen Riten. „Magisch" in ihrer Wirkungsweise sind diese Riten freilich nur in unseren Augen. Für den Nordwestaustralier sind sie unzweifelhaft so sinnvoll-zweckmäßig, so „rational" wie seine übrigen im Daseinskampf bewährten Verfahren und Geräte, folgerichtig entwickelt aus seiner Welterkenntnis und Natureinsicht. Ihre besonderen Kräfte beruhen für ihn in ihrer Herleitung aus der Urzeit, in der Gewißheit, daß ihre Worte, Handlungen und gegenständlichen „Symbole" (Kurángara-Hölzer!) unmittelbar aus den mythischen Kraftquellen gespeist sind. So werden sie für ihn zu einem unentbehrlichen Instrument des Daseinskampfes, und es ist nicht erstaunlich, daß sie sein Leben weithin beherrschen.

In dieser beherrschenden Rolle des Magischen eine besondere psychische Bedingtheit der Existenz zu sehen, erscheint verfehlt. Was darin erkennbar wird, ist vielmehr das Bemühen, dem unentrinnbaren Zwang der Umweltsbedingungen die eigenen Kräfte entgegenzustellen. Aus der Erfahrung der Unzulänglichkeit seiner technischen Ausrüstung, aus einem Gefühl der Unsicherheit also, nimmt der Nordwestaustralier immer wieder seine Zuflucht zur Magie. Denn in ihr sind die Kräfte der mythischen Zeit wirksam, mit denen allein er den Schwierigkeiten dieser Welt glaubt erfolgreich begegnen zu können. —

Die Australier mögen in ihrem Denken „weitgehend verschieden" von uns sein, gleichsam wie „ein anderer Zweig am Baum der menschlichen Entwicklung" (p. 9) — „völlig anders" (p. 10) aber sind sie sicherlich nicht, denn an einem Baume wachsen zwar viele Zweige, doch an einer Buche immer nur Buchenzweige.

Der Wert der Arbeit Lommels wird von solchen Einwänden nicht berührt. Der Verf. hat mit sicherem Blick für das Wesentliche und mit großem Einfühlungsvermögen ein sehr komplexes Material dargestellt, das den Unterbau der Ethnologie Australiens wesentlich erweitert und vertieft. Namentlich die Erfassung des alten Medizinmannwesens sowie die Herausarbeitung der entscheidenden Züge der wandernden Kulte von heute sind ihm meisterhaft gelungen. Die beigegebenen Bildtafeln illustrieren gerade auch die kultische Sphäre der Kultur in vorzüglicher Weise. Es ist zu wünschen, daß die anderen von der Frobenius-Expedition erforschten Stämme des australischen Nordwestens eine ebenso vortreffliche Behandlung finden mögen.

F. Jäger

P. JAN VERSCHUEREN M. S. C.:

Neuguinea, dein Name ist Wildnis. Originalberichte über die Entdeckung des Königin-Juliana-Flusses und neuer Menschenstämme in West-Neu-Guinea. Übers. von der Schriftleitung der „Hiltruper Monatshefte" 1.—5. Tsd. 100 S. Verlag: Herz-Jesu-Missionshaus Hiltrup, Westf. 1951.

Dieser Bericht eines Missionars von seinen Erkundigungsreisen im küstennahen Gebiet Holländisch - Neuguineas, westlich des Digulflusses, ist nicht nur durch die unbefangene Darstellung, sondern auch durch die hervorragenden ethnographischen Beobachtungen bemerkenswert.

Im einzelnen handelt es sich um die in zahlreiche Sippen zerfallenden Stämme der Mappi, Awju und Manuwe an dem vom Verf. und seinen Confrater C. Meuwese erst 1948 entdeckten Königin-Juliana-Fluß.

Alle Stämme dieses riesigen Sumpfgebietes sind im Grunde genommen Wildbeuter, die jedoch das Schwein und z. T. das Haushuhn halten.

Vorratsnahrung ist der Sago, während die Schößlinge der Sago-Palme und die Sago-Würmer nur als saisonbedingte, hochbegehrte Leckerbissen zu gelten haben. Daneben sind Fischfang und Jagdertrag mehr oder weniger wichtig, je nach den örtlichen Verhältnissen. Die Feststellungen über die Kopfjagd, die praktisch nur in der trockenen Jahreszeit geübt wird und über den ausschlaggebenden Anteil der Frauen an der Erhaltung dieser Sitte, sind sehr wertvoll. Die Mappi sind im übrigen ausgesprochen matrilokal, außerdem untersteht den Frauen das Eigentum am Boden und an den wenigen Wertgegenständen der Sippen, wie sich auch die Ahnenschädel in ihrem Besitz befinden. Sehr schön ist der Hinweis auf die engen Zusammenhänge zwischen Kopfjagd und Bestattungsbrauchtum.

Ein lebendig geschriebenes Epos der Unerschrockenheit und Friedensliebe, das für die Völkerkunde dieses Gebiets ein hervorragendes Quellenmaterial liefert.

J. F. Glück

HANS PLISCHKE:

Von Cooper bis Karl May. Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuer-Romans. 208 Seiten, mit 12 Kunstdrucktafeln. Droste Verlag Düsseldorf, 1951.

Hans Plischke, dem die Geschichte unseres Faches stets ein besonderes Anliegen war, faßt mit dieser Arbeit die großen geschichtlichen Hintergründe eines sehr reizvollen Kapitels der neuen abendländischen Kulturgeschichte.

Das Ergebnis, daß die Literaturgestaltung mit exotischen Themen sehr spät — im wesentlichen zu Beginn des 19. Jh. — entstand und somit unabhängig war, von dem eigentlichen ersten Erlebnis der Entdeckung, ist bemerkenswert. Zeigt es doch, wie selektiv der Mensch vorgeht und wie wenig er oft von dem Notiz nimmt, was um ihn geschieht.

Erst der Blick für die Naturschönheit und die Suche nach entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen, also das Erlebnis der Romantik und der Aufklärung lockerten den Boden für das Entstehen und Gedeihen einer solchen Literatur. In dem Lederstrumpf von J. F. Cooper und in der Robinsonade von Defoe spiegeln sich diese beiden geistesgeschichtlichen Richtungen.

Politische Ideale, koloniale Interessen und soziale Störmungen haben dann allmählich den ganzen Erdball in diesen literarischen Themenkreis einbezogen. Gleichzeitig ging damit die ursprüngliche Vorliebe für die Welt der Indianer und für die Südsee zurück. Im 20. Jh. erwuchs dieser Literatur in der aktiven Kenntnisnahme der originalen Kunstschöpfungen der Naturvölker eine erhebliche Konkurrenz. Die weitere Begegnung mit dem exotischen Lebenskreis mündete daher zwangsläufig in den literarischen

Darstellungen einschlägiger Wissenschaftler und endlich in den eigenen schriftlichen Äußerungen modern gebildeten Angehörigen der Naturvölker.

Diese zuletzt genannte Kategorie läßt in der Behandlung des Verf. einige Wünsche offen (so z. B. Thonemann. Tell the White Man, London 1949 u. a.), was aber wohl auf die geringe Zugänglichkeit dieser Werke nach dem Kriege zurückzuführen ist.

Reiche bibliographische wie biographische Daten runden zusammen mit einem alphabetischen Verzeichnis der Schriftsteller und Personen diese in unserem Fach so seltene, literaturwissenschaftliche, wertvolle Studie ab.

J. F. Glück

HERMAN MELVILLE:

Taipi. Vier Monate auf den Marquesas-Inseln. Hrsg. von Hans Plischke. 360 S. Droste-Verlag, Düsseldorf.

Hans Plischke hat unsere wissenschaftlich verwertbare erzählende Südseeliteratur durch Neu-Herausgabe zweier Südseeromane aus der Mitte des 19. Jahrhunderts verdienstvoll bereichert: Es sind dies *Herman Melville's* 1846 unter dem Titel „Typee" (wir schreiben „Taipi") erschienene Erlebnisse unter Eingeborenen der Marquesas-Insel Nukuhiva, die ein gewaltiger Bucherfolg wurden und auch sehr bald in deutscher Übersetzung erschienen, (der deutsche Titel lautet: „Vier Monate auf den Marquesas-Inseln oder ein Blick auf polynesisches Leben"), — und *Friedrich Gerstäcker's „In der Südsee"*, ein auf Südseefahrten in den Jahren 1850 und 51 zurückgehender Roman.

Beide Bücher, „Taipi" und „In der Südsee", sind 1950 und 51 — weshalb werden die Erscheinungsjahre sorgfältig verschwiegen und müssen erst über den Verlag eruiert werden? — in guter Ausstattung, mit Illustrationen nach alten Stichen und mit Zeichnungen versehen, im Droste-Verlag, Düsseldorf erschienen.

Melville's *Taipi* gehört zu den kostbarsten Schätzen unserer erzählenden Literatur im Sektor des ethnologisch Belangvollen. Der „einfache Matrose" wie es gemeinhin heißt — auf einem dem Buche vorangestellten Portrait ein sensibler, weich und verträumt blickender Intellektueller im guten Sinn — war in Wirklichkeit ein schon als Junge sehr belesener Sproß wohlangesehener schottischer Einwanderer in New York, den äußere Umstände zeitweise zum Matrosen werden ließen, der sich selbst aber zeitlebens als Schriftsteller betrachtete. Wie wenig die Matrosenepisode ihm gemäß war oder ihn umzuformen vermochte, zeigt eben sein viermonatiger Aufenthalt unter den berüchtigten Menschenfressern des Taipi-Tales auf Nukuhiva. Weder ist er den körperlichen Strapazen der Flucht vom Walfangboot gewachsen, noch kann er den Wilden, unter die er fällt, irgend etwas beibringen, was der praktische und überlegene Sinn der Weißen sonst unter die Eingeborenen trägt. Er ist und bleibt ein unpraktischer Träumer — aber sollte es nicht gerade diese Eigenschaft gewesen sein, die ihn jenen Wilden so wertvoll machte, daß sie ihn vier Monate lang aufs herzlichste bei sich aufnahmen und pflegten, ihm Einblicke in ihr Stammesleben und ihre religiösen Zeremonien gestatteten, und ihn nicht wie einen Gefangenen — der er doch war — sondern wie einen geehrten Gast behandelten? Die so sympathische Bescheidenheit des Verfassers, die sich nie in den Vordergrund schiebt, läßt dies nur ahnen: Es muß sein taktvolles, anpassungsfähiges Benehmen gewesen sein, die ihm eignende „delicadeza", wie der Spanier sagt, was so vorteilhaft gegen die berüchtigte herrische Anmaßung absticht, die der unter Wilde verschlagene Weiße so oft zur Schau trägt, wenn die Angst um sein nacktes Leben ihn nicht mehr würgt.

So berichtet Melville denn in der Form eines losen Tagebuchs die Ereignisse jedes bemerkenswerten Tages im Taipi-Tal. Wir lernen in Häuptling Mihivi, dem ersten Beschützer des kranken Deserteurs, eine der edelsten, — und zugleich glaubhaftesten — Verkörperungen alter polynesischer Sitte und Art — im treuen Diener Kory-Kory den wachsamen, instinktsicheren Wilden, der zugleich der ergebene Helfer in allen

Nöten ist — und in Fayaway eine reizend natürliche, ohne Retouchen gezeichnete Inselschönheit kennen, deren Charakteristik keine einzige der dem literischen Zeitgeschmack entsprechenden bläßlichen Tugenden verunziert. Alles atmet Unmittelbarkeit, Erlebnis; die schlicht erzählende Form drückt nirgends auf den harmonischen Rhythmus des Geschehens — nirgends ist Tendenz zu spüren, es sei denn die mutige Kritik an den „Segnungen" der christlichen Mission, die Melville schon von andern Inseln her kannte und für seine noch unbehelligten Freunde im Tal fürchtete. — Soweit das Literarische.

Die ethnologische Ausbeute des eng gedruckten, 350 Seiten starken Buches, das vom Herausgeber mit instruktiven Anmerkungen und guten Bildbeigaben versehen wurde, ist nicht weniger bedeutsam. Bedenkt man, daß dieser Augenzeugenbericht aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine von Weißen nahezu unberührte Eingeborenengemeinschaft aus der Beobachtung des intimen Alltags heraus schildert, so scheint es außer Zweifel, daß die Kapitel über Häuptlingswesen, Priesterstand, profane und religiöse Feste, Handwerk, Küche, Heilkunst, ebenso wie die Darstellung des Lebensraums mit seinem natürlichen Reichtum an eßbaren Vegetabilien, an Trinkwasser und nutzbaren Hölzern, für uns die Bedeutung unschätzbaren Quellenmaterials haben, wie etwa die Beobachtungen Cooks und der beiden Forster ein halbes Jahrhundert früher.

Elisabeth Gerdts-Rupp

FRIEDRICH GERSTÄCKER:

In der Südsee. Neu durchgesehen und herausgegeben von Hans Plischke. 255 S. Droste-Verlag, Düsseldorf.

Gerstäckers „In der Südsee", sicher nicht der beste Wurf in dem fünfzigbändigen Lebenswerk des unersättlichen Weltwanderers und Erzählers, steckt, obgleich derselben Epoche angehörend, viel mehr in den zeitbedingten, für unseren Geschmack oft etwas peinlichen Unzulänglichkeiten der Gestaltung; schon der Umstand, daß Gerstäcker den Schauplatz seiner Handlung, eine Insel der Tongagruppe, nicht aus eigener Anschauung kannte — wenn er auch andere polynesische Inseln, wie z. B. Tahiti, besucht und beschrieben hat — dämpft von vornherein die suggestive Unmittelbarkeit der Darstellung. Der Häuptling Toanonga erreicht nirgends die imponierende, schweigsame Größe Mihivi's — er schwatzt viel und bedient sich dabei geschachtelter Satzgefüge zivilisierter Prägung — ein Kunstfehler, den wir heute ungern verzeihen — und auch seine kokette Tochter Hua ist ein wenig „Heroine" und bleibt schemenhaft. Man erinnert sich, daß Gerstäckers meisterliche Charakterisierungsgabe immer bei den Frauen versagt, die er wohl wenig kannte. Immer sind seine tugendreichen, weißhändigen Feen allzusehr dem Frauenideal seiner literarischen Epoche angepaßt. Im Grunde spielt sich der Roman zwischen dem Matrosensextett eines vom brennenden Walfangschiff geflüchteten Rettungsboots ab, das unter die Wilden gerät. Hier ist Gerstäcker in seinem Element: Der rauhe, aber herzliche Seemannsjargon, bei dem der Teufel in keinem Satze fehlen darf, kommt aus der realen Erlebnissphäre des Autors, und spiegelt eine historisch bedeutsame Episode in der Erschließung der pazifischen Inselwelt, nämlich die Verlagerung des Walfangs von den nördlichen Meeren in die Roßbreiten etwa von 1800 bis 1860, wo der Höhepunkt der Erträge erreicht war.

Mit Geschick hat Gerstäcker, ein guter Kenner der zeitgenössischen Reiseliteratur, zur Untermalung seiner Handlung das zweibändige (fast tausend Seiten starke) Werk des Engländers William Mariner über die Tongainseln benutzt, da ihm selber die Anschauung dieser Inseln fehlte. Mariners Werk, dem ein Vokabular der Tongasprache angegliedert ist, schildert schlicht und wirklichkeitstreu die Erlebnisse des Autors während eines vier Jahre währenden Aufenthalts auf den Tonga-Inseln („An account of the Natives of the Tonga-Islands in the South Seas", London 1817) und ist eines der wertvollsten völkerkundlichen Dokumente über die Südseeinsulaner. Wäre es nicht ins Auge zu fassen, von diesem heute schwer erhältlichen Werk, das in Deutschland nur in einem Auszug erschienen ist,

eine vollständigere neue Übersetzung herauszubringen? Wir schätzen heute, da die ursprünglichen Quellen spärlich fließen, die unverfälschten Erlebnisberichte ohne literarische Ambitionen ja am höchsten.

Elisabeth Gerdts-Rupp

ERICH LANGEN:

Toloa, die Heilige Wildente. Ein Südseeroman. 2. Aufl. 1951, Yin-Verlag, München.

Der Verfasser — Elika Tutuila, wie ihn die Samoaner nannten — kam in jungen Jahren nach Samoa und bewirtschaftete fast zwei Jahrzehnte lang Pflanzungen auf den Inseln Upolu und Sawaii — auf Sawaii mitten in einem Block von 20 000 Morgen Urwald. Langen ist zweifellos berufen, ein Erlebnisbuch über Umwelt und Stammesleben der dortigen Eingeborenen zu schreiben, die um die Jahrhundertwende noch relativ unverfälscht ihren alten, traditionsgebundenen Lebensstil bewahren konnten. Ein waches völkerkundliches Interesse, das auch durch einen längeren Aufenthalt auf Neuseeland geschult wurde, und eine heiße Liebe zu den Farbigen auf den Inseln sind die bewegenden Kräfte dieses Romans, der, wissenschaftlich betrachtet, eine wertvolle Quelle heute großenteils versunkener Folklore darstellt, und der vom künstlerischen Standpunkt aus entschiedene Gestaltungskraft und malerische Konzeption aufweist. Daß der Roman ursprünglich als Filmtext geschrieben war und dann wegen der kriegsbedingten Unmöglichkeit des Filmens an Ort und Stelle mit Eingeborenen als Akteuren zum Roman wurde, ist kaum fühlbar: Aufbau und szenische Gliederung entsprechen den Forderungen epischer Darstellung. Der dynamisch etwas übersteigerte Stil mag nicht jedermanns Geschmack sein, doch paßt er sich dem abwechslungsreichen, oft zu großer Spannung geballten Geschehen gut an.

Toloa, die geheiligte Matte mit dem Bild der Wildente, einst von einer Frau königlichen Blutes kunstvoll gefertigt und als Sinnbild und Unterpfand der Macht sorgfältig durch die kriegerischen Verwicklungen der Stämme hindurch gerettet, steht im Mittelpunkt der Handlung, die uns verschiedene „Dynastien" in ihrem Gegeneinander und in ihren freund- und verwandtschaftlichen Bindungen vorführt. An Intrigen mangelt es nicht; Kriege werden vom Zaun gebrochen, Häuptlinge durch Gift beseitigt — immer ist die streng tabuierte und mit Mana geladene Matte in Gefahr, als Machtsymbol geraubt oder heimlich entwendet zu werden. S i n a, die noch fast im Kindesalter stehende Tochter des von seinem Nebenbuhler vergifteten Häuptlings, wird nach langen Beratungen zur Taupo, zur unantastbaren Dorfjungfrau und stellvertretenden Erbin der Häuptlingswürde erklärt, bis sie als Mutter eines ebenbürtig gezeugten Sohnes diese Würde im Mannesstamm weitergeben kann. Manche der dichterisch gestalteten Episoden aus dem behüteten und doch so fröhlichen Jungmädchen-Dasein der Taupo erinnern an Augustin Krämers unsterbliche Salamasina, die im gleichen Milieu, doch einige Jahrhunderte früher spielt; eben dort werden wir ja auch über die Bedeutung der traditionsgeheiligten Matten belehrt, deren äusserer Aspekt, mitgenommen von den Wechselfällen des Stammeslebens, oft nicht mehr ihrer hohen, idealen Bedeutung entspricht.

Worauf es dem Autor vor allem ankam, ist unzweifelhaft die eindrucksvolle Darstellung des matriarchalen Zuges in einer doch sehr kriegerisch und auf männliche Tapferkeit und Führereignung ausgerichteten Stammesorganisation, die pflanzerische und jägerische Elemente gleichermaßen aufweist.

Die hohe Bedeutung der jungfräulichen Taupo als Hüterin der Sitte, als Trägerin der Heiligen Matte, und als Schlachtenjungfrau mit der Zackenkeule, wie sie an Sina, der „Heldin" des Buches, gezeigt wird, sind Züge, die den Ethnologen ganz besonders interessieren.

„An unserer Generation ist es", so sagt der Verf. im Vorspruch, „unser Leid zu ergründen und zu erkennen, daß wir so leiden, weil wir das Gleichmaß männlichen Wagens und weiblichen Sorgens verloren."

Elisabeth Gerdts-Rupp

SALVADOR DE MADARIAGA:

Christoph Columbus. Das Leben des sehr hochmögenden Señor Don Cristóbal Colón. — Stuttgart: Deutsche Verl.Anst. (1951). 544 S., 1 Portr. gr. 8°.

Dieses zum 500. Geburtstag von Columbus, zehn Jahre nach dem spanischen Original, in deutscher Übersetzung erschienene Werk des großen Gelehrten und Staatsmannes ist unter den zahlreichen Darstellungen, die das Leben und Schicksal des Entdeckers bisher gefunden haben, ohne Zweifel eine der bedeutendsten. Dem Verfasser ging es nicht so sehr um eine Lebensbeschreibung des Columbus oder eine Würdigung seiner Tat, als vielmehr um das Bild des Menschen und seines von rätselvollen Widersprüchen bekanntlich nicht freien Charakters.

Gestützt auf ein reiches Material von Dokumenten und Urkunden, die er in strenger und sorgfältiger Kritik auswertet, und mit dem Rüstzeug einer ungewöhnlichen psychologischen Einfühlungsgabe versucht Madariaga eine neue Sinndeutung des Wesens und Charakters seines Helden. Aus den Widersprüchen und Rätseln seiner Natur erwächst in dieser Deutung die Gestalt des Columbus als die eines Menschen, der Züge des Don Quichote, des unverbesserlichen Träumers, und solche des großen, vom Sinn seiner prophetischen Sendung erfüllten Genies in sich vereint.

Neues Licht fällt, wie man zugeben muß, auf viele seltsame und bis heute schwer verständliche Züge im Wesensbild des Entdeckers durch die These Madariagas von seiner Abstammung von konvertierten sephardischen Juden aus Katalonien, die nach Genua auswanderten. Madariaga bringt für diese These, die sich wie ein roter Faden durch seine Darstellung zieht, einige durchaus überzeugende Beweisführungen bei und kann jedenfalls für sie geltend machen, daß sie manches in Charakter und Lebensschicksal des Columbus zu erklären vermag. Die Historiker werden hierzu das letzte Wort zu sagen haben, aber unleugbar hat Madariagas These dem alten Streitgespräch um die Herkunft des Entdeckers neue und interessante Impulse gegeben.

Das Werk des großen Spaniers und Europäers, in dem Leben und Geist einer ganzen Epoche meisterhaft eingefangen sind, erhält durch die geistvolle Darstellung und glänzende Sprache seinen einmaligen Wert. In ihm ist ein gewaltiger Stoff wahrhaft schöpferisch gestaltet. Das Buch darf ohne Übertreibung und unbeschadet mancher Irrtümer im einzelnen als eine Krönung des gesamten bisherigen Columbus-Schrifttums bezeichnet werden. Ein angefügtes Literaturverzeichnis und sorgfältige Anmerkungen unterstreichen den wissenschaftlichen Ernst der Bemühungen Madariagas.

Der Verlag hat das von Raymond Berenger ausgezeichnet verdeutschte Werk in würdiger Weise ausgestattet.

Fr. Jäger

C. W. CERAM:

Götter, Gräber und Gelehrte. Roman der Archäologie. 6. Aufl. 496 Seiten. Rowohlt Verlag, Hamburg, 1949.

Nachdem dieses Buch eine Auflage von über 100 000 erreicht hat, heißt es fast Eulen nach Athen tragen, wenn es hier erneut gelobt wird.

Dem Verfasser, hinter dessen Pseudonym der Chef-Lektor Marek des Rowohlt-Verlages steckt, verfügt über eine leichte Feder und eine wahrhaft erstaunliche Übersicht eines im ganzen doch sehr entlegenen Stoffes.

Schon allein die stichwortartige Charakterisierung der vier Hauptkapitel über die im Buch behandelten archäologischen Fundprovinzen als „Buch der Statuen", „Buch der Pyramiden", „Buch der Türme" und „Buch der Treppen" zeigt die Fähigkeit, das Komplizierte ebenso bildhaft wie treffend zu vereinfachen. Durch die Herauslösung der einzelnen Forscher-Persönlichkeiten und ihrer Unternehmungen aus der keimfreien, sachlichen Retorte der Wissenschaft werden Männer wie Winckelmann, Schliemann,

Evans, Champollion, Petrie, Carter, Lepsius, Botta, Layard, der abseitige Grotefend, Koldewey, Woolley, Stephans und Thompson erst dem Verständnis nahegebracht. Darüberhinaus liefert der Verf. jeweils eine abgerundete Kulturgeschichte. Zeit- und Stammtafeln, Literaturhinweise, Karten und Bilder geben dem Außenstehenden das notwendige Gerüst, um das große geistige Abenteuer zu bewältigen, in das er durch die mundgerechte Aufbereitung des klugen Verfassers gestürzt wird.

Die Wissenschaft ist Ceram zu Dank verpflichtet, weil es ihm gelungen ist, die breite Öffentlichkeit für den tiefen Sinn einer oft als „nutzlos" gewerteten Sache aufzuzuschließen.

M. Matt

HEINRICH SCHMITTHENNER:

Studien über Carl Ritter. Mit einem Bildnis. 100 Seiten. In: Frankfurter geographische Hefte, 25. Jahrg. 1951, H. 4. Verlag Dr. Waldemar Kramer, Frankfurt/M.

In dieser nachfühlenden Studie unternimmt der Verf. den geglückten Versuch, den ersten akademischen, geographischen Lehrer in Deutschland, wieder dem modernen Verständnis zu erschließen.

In Ritters Person und in seiner Zeit war die Geographie ein Fach, das noch ebenso sehr Menschen- wie Naturgeschichte war — fern der modernen Versachlichung, die sich heute in der bevorzugten Hinwendung zur geologisch-morphologischen Betrachtung äussert. Insofern kann Ritter auch als einer der Väter der Ethnologie gelten, da die Anthropogeographie eines Ratzel durchaus wesentliche Impulse von Ritter empfangen hat.

Die starke Bezogenheit auf den Menschen fand bei Ritter vor allem in seiner Entdekkung des relativen Raum- und Lagewertes für die menschliche Entwicklung ihren stärksten Ausdruck.

Das, was Ritter später zum Vorwurf gemacht worden ist, sein teleologisches Denken, erweist sich in gewisser Weise als erstaunlich modern. Seine Auffassung, daß die Freiheit des Menschen erst durch dessen eigene Erkenntnis der natürlichen Einschränkungen möglich werde, vermag die Berechtigung seines Denkens nur zu bestätigen. Der Darstellung seines Lehrsystems schickt der Verfasser eine sehr schöne, abgerundete Biographie voraus, die das Reifen der Persönlichkeit Ritters in bester Weise dokumentiert.

M. Matt

HANS-HASSO VON VELTHEIM-OSTRAU:

Tagebücher aus Asien. 407 S. m. einem Register. Greven Verlag, Köln 1951.

Das vorliegende Werk gibt Rechenschaft über eine in den Jahren 1935—1939 in Indien ausgeführte Reise — deren Stationen im einzelnen Bombay, Calcutta, Kaschmir, Afghanistan, das indische Himalaya-Gebiet, Nepal und die Stadt Benares waren.

Dank seiner engen persönlichen Beziehungen zu hervorragenden Vertretern der indischen Kultur aller Religionen, hat der Verf. weitaus mehr gesehen und erfahren, als der durchschnittliche Reisende.

Der an der indischen Hochkultur interessierte Ethnologe wird manche Einzelheit, die zwar nicht unbekannt ist, in einer neuen Beleuchtung finden. Sehr schön sind die Bemerkungen über den Hausbau und die Teppichwirkerei in Kaschmir. In erster Linie ist der Verf. an den religiösen und geistigen Erscheinungen seines Reiselandes interessiert, so daß dem Leser über die Parsi, den Jainismus, den Hinduismus und den Buddhismus ein sehr aufschlußreiches und wertvolles Material, das durch viele historische Exkurse aufgelockert ist, nahegebracht wird.

Entsprechend seiner eigenen Bindung an die Lehre Rudolf Steiners erfahren die religiösen Fakten durch den Verf. zahlreiche Deutungs- und Erklärungsversuche, die den Tagebuchcharakter teilweise sprengen.

Das Buch ist jedoch eine wertvolle Bereicherung der Indienliteratur und sehr geeignet, dieses so komplexe Gebilde dem Leser nahe zu bringen.

M. Matt

CHARLES ROBEQUAIN:

Les richesses de la France d'outre-mer. Structure économique et problèmes humains. 221 S. avec 7 cartes et graphiques. Payot, Paris, 1949.

Mit ausgezeichneter Sachkenntnis und doch leichter Hand informiert der Verf. den Leser über die Probleme der Union Française, einem Gebilde des Zufalls, wie alle Kolonialreiche. Das einigende Band ist die „métropole".

Der Ethnologe wird in dieser Arbeit Daten finden wie etwa die über die Betriebsgröße der eingeborenen Pflanzerkulturen, eine sehr gute Übersicht der Kulturpflanzen, Angaben über die wenigstens jahreszeitliche Unterernährung, über das Bodeneigentum und die Siedlungsdichte, aber auch über die Bedeutung der Viehzucht und über das einheimische Gewerbe.

Die Möglichkeiten der Kolonisationsarbeit der Europäer werden sehr nüchtern abgeschätzt.

Ein Stichwortverzeichnis erleichtert die Benutzung dieses, für die rasche Unterrichtung sehr wertvollen Buches.

M. Matt

EINGEGANGENE LITERATUR

1. Periodica

Africa. Journal of the International African Institute. London. Vol. 21. 1951, 1—4. — 22. 1952, 1—4.

Afrika und Übersee. Sprachen, Kulturen. Folge d. Zeitschrift f. Eingeborenen-Sprachen. Berlin. Bd. 36. 1952, H. 1/2. 3. 4.

Universidad nacional de Cuyo, Facultad de filosofía y letras. *Anales* de arqueología y etnología. Mendoza. T. 4. 1943. — 7. 1946. — 9. 1948. — 10. 1949.

Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo missionario etnologico. Città del Vaticano. Vol. 15. 1951.

Anthropos. Internat. Zeitschr. f. Völker- u. Sprachenkunde. Freiburg in der Schweiz. Bd. 46. 1951, H. 1/2, 3/4, 5/6. — 47. 1952, H. 1/2, 3/4, 5/6.

Antropología y Etnología. (Revista del Instituto Bernardino de Sahagún de antropología y etnología.) Madrid. T. 1. 1949. — 2. Julio-Dic. 1949. — 3. 1950. — 4. Enero-Junio 1951.

Archiv für Völkerkunde. Hrsg. vom Museum f. Völkerkunde in Wien u. vom Verein „Freunde der Völkerkunde". Wien. Bd. 5. 1950.

Schweizerische Gesellschaft f. Volkskunde. Schweizerisches *Archiv* für Volkskunde. Basel. Bd. 47. (1951.) — Bd. 48. (1952), H. 1. 2. 3.

International *Archives* of Ethnography. Leiden. Vol. 46, P. 1.

Archivio per l'antropologia e la etnologia. Firenze. Vol. 80/81. 1950—51.

Statens Etnografiska Museum. *Årsberättelse.* Stockholm. För 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950.

Baeßler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde. N.F. Berlin. Bd. 1. (Bd. 26.) 1952.

Béaloideas. The Journal of the Folklore of Ireland Society. Dublin. 16. 1946. — 17. 1947. — 18. 1948. — 19. 1949.

Bergens Museum. *Årsberetning.* Bergen. 1941—42. — 1942—43. — 1943—44. — 1944—45. — 1945—46. — 1946—47. — 1947—48. — 1948—49.

Etnografiska Museet Göteborg. *Berättelse.* Göteborg. För 1950 och 1951.

Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde. Basel. Für das Jahr 1944. — 1945. — 1946. — 1947. — 1948. — 1949. — 1950. — 1951.

Deutsche Geographische *Blätter.* Bremen. Bd. 45. 1949, H. 1/2. 3/4. — 46. 1951, H. 1.

Museé du Congo Belge, Tervuren (Belgique). *Bibliographie* ethnographique du Congo belge et des régions avoisinantes. Bruxelles. 1940. — 1941—42. — 1943—1944. — 1945—1946. — 1947—1948.

Bibliothèques et musées de la ville de Neuchâtel. Neuchâtel. 1949. — 1950. — 1951.

Boletín bibliográfico de antropología americana. México, D.F. Vol. 9. 1946 — 10. 1947. — 11. 1948. — 12. 1949, P. 1. 2. — 13. 1950, P. 1. 2. — 14. 1951, P. 1. 2.

Boletín del Museo nacional de historia natural. Santiago de Chile. T. 24. 1948/49.

Bulletin [de l'] Institut d'études centrafricaines. N.S. Brazzaville et Paris. No. 1. 1950 — 2. 1951. — 3. 1952.

Le *Bulletin* des missions. Saint-André-lez-Bruges. T. 25. 1951, No. 1. 2. 3/4. — 26. 1952, No. 1/2.

Institut Royal colonial belge. *Bulletin* des séances. Bruxelles. T. 22. 1951, No. 1. 2. 3. 4. — 23. 1952, 1.

Bulletin de la Société d'études océaniennes. Papeete. T. 8. (No. 6.) No. 95. 1951. Juin. — T. 8. (No. 7.) No. 96. 1951. Sept.

Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie. Nouvelle Série. Neuchâtel (Suisse). No. 1. 1944. — 2. 1945. — 3. 1945. — 4. 1946. — 5. 1947. — 6. 1948. — 7. 1948. — 8. 1949—51.

Institut colonial de Marseille. *Cahiers* coloniaux. [so bis 1951, Forts. u. d. T.:] *Études* d'outre mer. Marseille. 1951, août/sept., oct., nov., déc.; — 1952, janv./févr., mars, avril, mai/juin, juillet/août, sept.

Cuadernos de historia primitiva. Madrid. Año 2. No. 2. 1947.

Ethnologica. Im Auftr. d. Vereins zur Förderung des Rautenstrauch-Joest-Museums f. Völkerkunde der Hansestadt Köln hrsg. Leipzig. 5. 1941.

Ethnos. (Stockholm) Lund. Vol. 1. 1936, Nos. 1. 2. 5. 6. — 2. 1937, 1. 2. 3. 5. 6. — 4. 1939, 1. — 5. 1940, 3/4. — 6. 1941, 1/2. 3/4. — 7. 1942, 2/3. — 8. 1943, 1/2. 3. 4. — 9. 1944, 1. 2. 3/4. — 10. 1945, 1. 2/3. 4. — 11. 1946, 1/2. 3. 4. — 12. 1947, 1/2. 3. 4. — 13. 1948, 1/2. 3/4. — 14. 1949, 1. 2/4. — 15. 1950, 1/2. 3/4. — 16. 1951, 1/2.

Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society. London. Vol. 61. 1950, Nos. 1. 2. 3. 4. — 62. 1951, 1. 2. 3. 4. — 63. 1952, 1.

Fundberichte aus Schwaben. Neue Folge. Stuttgart. Bd. 11. 1938—1950, T. 1. — 12. 1938—1950, T. 2.

Geographica Helvetica. Bern. 1. 1946, Nr. 1—4. — 2. 1947, Nr. 1—4. — 3. 1948, Nr. 1—4. — 4. 1949, Nr. 1—4. — 5. 1950, Nr. 1—4. — 6. 1951, Nr. 1—4.

Hespéris. Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines. Paris. T. 37. 1950, trim. 1/2. 3/4. — 38. 1951, trim. 1/2.

Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam. *Jaarverslag.* Amsterdam. 33. 1943. — 34. 1944. — 35. 1945. — 36. 1946. — 37. 1947. — 38. 1948. — 39. 1949. — 40. 1950.

Museum voor Land- en Volkenkunde en Maritiem Museum „Prins Hendrik", Rotterdam. *Jaarverslag.* Rotterdam. 1942—1943—1944. — 1945. — 1946. — 1947. — 1948. — 1949. — 1950.

Akademie der Wissenschaften und der Literatur. *Jahrbuch.* Mainz. 1950. — 1951.

Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern. Ethnographische Abt. Bern. Jg. 27. 1947. — 28. 1948. — 29. 1949. — 30. 1950.

Ural-altaische *Jahrbücher.* Forts. d. „Ungarischen Jahrbücher". Wiesbaden. Bd. 24. 1952, H. 1/2. 3/4.

The Japanese *Journal* of Ethnology Minzokugaku-Kenkyu. Tokyo. Vol. 16. 1951, No. 3/4.

The *Journal* of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London. Vol. 80, P. 1/2. — Vol. 81, P. 1/2.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Paris. Année 45. 1952, Nos. 1. 2. 3. 4.

The *Journal* of the Siam Society. Bangkok. Vol. 38, P. 2. Jan. 1951. — 39, P. 1. June 1951.

Journal de la Société des Américanistes. N.S. Paris. T. 39. — 40.

Journal de la Société des Océanistes. Paris. T. 1. 1945. — 2. 1946. — 6. 1950.

The *Journal* of the Manchester Geographical Society. Leigh, Lancs. Vol. 54. 1947—49. — 55. 1949—50.

Kongo-Overzee. Antwerpen. Jg. 17. 1951, 1. 2. 3. 4/5. — 18. 1952, 1. 2/3. 4.

Korrespondenzblatt der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel. Basel. Jg. 1. 1951, No. 1/2.

Primitive *Man.* Washington. Vol. 22. 1949, Nos. 1/2. 3/4. — 23. 1950, 1/2. 3. 4. — 24. 1951, 1. 2. 3. 4. — 25. 1952, 1/2. 3.

Les *Missions* catholiques. Lyon et Paris. Nouv. série. Année 1. 1951, Nos. 1—6. — 2. 1952, 7—15.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Horn, N.-Ö. u. Wien. Bd. 80, H. 1/2. 3.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München. München, Bd. 36 ff.: Dingolfing.
35. 1949/50. — 36. 1951. — 37. 1952.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien. Wien. 89. 1946, H. 7/12. — 90. 1948, H. 1/12. — 91. 1949, H. 1/6, 7/9, 10/12. — 92. 1950, H. 1/3, 4/6, 7/9, 10/12. — 93. 1951, H. 1/6, 7/12. — 94. 1952, H. 1/4.

Mitteilungen der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel. Basel. 7. 1943—1945. — 8. 1946—1949.

Paideuma. Bamberg. 3. 1944—49, H. 3/5, 6/7. — 4. 1950. — 5. 1950—52, H. 1/2, 3. 4.

Records of the South Australian Museum. Adelaide. Vol. 9, Nos. 1—4.

Annual *Report* of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington. 58. 1940—41. — 59. 1941—42. — 60. 1942—43. — 61. 1943—44. — 62. 1944—45. — 63. 1945—46. — 64. 1946—47. — 65. 1947—48. — 66. 1948—49. — 67. 1949—50.

Chicago Natural History Museum. *Report* of the Director to the Board of Trustees. Chicago. For the year 1951.

Smithsonian Institution. United States National Museum. *Report* on the progress and condition of the United States National Museum. Washington. For the year 1945. — 1946. — 1947. — 1948. — 1949. — 1950.

Revista geográfica de Chile (Terra australis). Santiago de Chile. Año 5, No. 6. Abril de 1952.

Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia. *Revista* de Historia de América. México, D.F. No. 31. Junio de 1951. — 32. Dic. de 1951.

Revista do Museu Paulista. Nova Série. São Paulo. Vol. 1. 1947. — 2. 1948. — 3. 1949. — 4. 1950. — 5. 1951.

Rivista di etnografia. Napoli. Anno 5. 1951, N. 1/2. 3/4.

Runa. Archivo para las ciencias del hombre. Buenos Aires. Vol. 1. 1948. — 2. 1949. — 3. 1950. — 4. 1951.

Sinologica. Zeitschr. f. chines. Kultur u. Wissenschaft. Basel. Vol. 1. 1948. — 2. 1950.

Sociologus. Zeitschr. f. empirische Soziologie, sozialpsychol. u. ethnol. Forschung. Berlin. N.F. Jg. 1. 1951, H. 1. 2. — 2. 1952, H. 1.

Studi e materiali di storia delle religioni. Bologna. Vol. 22. 1949—1950.

Sudan Notes and Records. Khartoum. Vol. 32, P. 1. 2.

The *University Museum Bulletin.* Philadelphia. Vol. 16, Nos. 1—4. — 17, 1.

Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen. Reihe A (Naturwissenschaften). Bremen. H. 1. 1949.

Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen. Reihe B (Völkerkunde). Bremen. H. 1. 1950.

Wissenschaftliche *Veröffentlichungen* des Deutschen Instituts für Länderkunde. N.F. Leipzig. 11. 1952.

Ymer. Stockholm. Årg. 68. 1948. — 69. 1949. — 70. 1950. — 71. 1951. — 72. 1952, H. 1. 2.

Zeitschrift für Ethnologie. Braunschweig. Bd. 75. — 76, H. 1. 2. — 77, H. 1.

Zinruigaku Zassi. The Journal of the Anthropological Society of Nippon. Tokyo. Vol. 60. 1948—1949, Nos. 687. 688. 689. — 61. 1949—1950, 690. 691. 692. 693. — 62. 1950—1952, 694. 695. 696. 697.

2. *Aperiodica und Separata*

(abgeschlossen 1. Oktober 1952)

Abegg, Emil: Die Indiensammlung der Universität Zürich. — Zürich: Beer in Komm. 1935. 172 S. mit Abb. gr. 8°. Aus Mitteilungen d. Geogr.-Ethnogr. Ges. Zürich. Bd. 35. 1934/35.

Archey, Gilbert: Handbook of Maori and Oceanic ethnology, South Sea Folk. 2nd ed. — [Auckland?] 1949. 71. S. mit Abb.; mehr. Bildtaf. gr. 8°.

Colonial Office. Traditional *Art* from the Colonies. An exhibition in the Art Gallery of the Imperial Inst., London, 28th May to 30th Sept. 1951. ([Introd.:] William Fagg.) — London: His Majesty's Stationery Office 1951. 36 S. 8°. [Ausstellungskatalog.]

Bacmeister, Walther: Theodor Heuglin, Forschungsreisender, 1824—1876. — Stuttgart: Kohlhammer, o. J. S. 395—423. gr. 8°. Aus: Schwäbische Lebensbilder. Bd. 5.

Barrett, S. A.: Material Aspects of Pomo culture. P. 1. — Milwaukee: (Public Museum of the City of Milwaukee) 1952. 258 S. mit Abb. 4° = Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee. Vol. 20, P. 1.

Behrmann, Walter: Die Versammlungshäuser (Kulthäuser) am Sepik in Neu-Guinea. Mit 22 Zeichn. u. 8 Abb. — S. 305—327. gr. 8°. Aus: Die Erde. 1950/51, H. 3/4.

Bennett, Wendell C.: The North Highlands of Peru. Excavations in the Callejón de Huaylas and at Chavín de Huántar. — New York: (The American Museum of Natural History) 1944. 114 S. mit Abb., Grundrissen, Profilen, Plänen, Tab. u. 1 Kt.-Skizze; 4 Bl. Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. 39, P. 1.

Benz, Ernst: Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1951), 34 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1951, Nr. 3.

Bergman, Folke: Archaeological Researches in Sinkiang, especially the Lop-nor region. Descript. lists of textiles by Vivi Sylwan, appendices by Sten Konow, and Hjalmar Ljungh. With 20 half tone pl., 2 col. pl., 36 collotype pl., and 52 ill. and maps in the text. — Stockholm: Thule 1939. 258 S. 4° = Reports from the scientific expedition to the north-western provinces of China unter the leadership of Dr. Sven Hedin — The Sino-Swedish Expedition —. 7. Archaeology, 1. — Publ. 7.

Bird, Junius B.: Archaeology of the Hopedale area, Labrador. — New York: (The American Museum of Natural History) 1945. S. 121—186 mit Abb., Plänen u. Kt.-Skizzen; 2 Bl. Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. History. Vol. 39, P. 2.

Birkeli, Emil: Marques de boeufs et traditions de race. Documents sur l'ethnographie de la côte occidentale de Madagascar. — Oslo 1926. 58 S. mit Abb.; 1 Bildtafel, 1 Kt. 4° = Oslo Etnografiske Museum. Bulletin 2.

Boyer, Martha: Mongol Jewellery. Researches on the silver jewellery collected by the 1st and 2nd Danish central Asian expeditions under the leadership of Henning Haslund-Christensen 1936—37 and 1938—39. — København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forl. in Komm. 1952. 223 S. m. Abb.; 2 Farbtaf., 1 Kt. 4° = Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke, 5.

Britain and the colonies. A catalogue of material about the colonies available to schools and the public. (Prep. by the Colonial Office and the Central Office of Information.) (Reprint. with amendments.) — London: His Majesty's Stationery Office (1949). 40 S. 8°.

Bühler, Alfred: Kritische Bemerkungen zur Verwendung ethnographischer Quellen in der Psychologie. — S. 415—421. gr. 8°. Aus: Schweizer Archiv für Neurologie u. Psychiatrie. Bd. 68. 1952, H. 2.

— Die Indigofärberei bei den Naturvölkern. — 2 Bl. mit Abb. gr. 8°. Aus: Ciba-Rundschau. Nr. 93. Okt. 1950.

— Bemerkungen zur Kulturgeschichte Sumbas. — S. 51—76. gr. 8°. Aus: Südseestudien. Basel 1951.

— Sumba-Expedition des Museums für Völkerkunde und des Naturhistorischen Museums in Basel, 1949. Die ethnographische Sammlung. T. 1. Mit 19 Textabb. u. 6 Taf. — Basel 1951: Birkhäuser. S. 267—302. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch. Ges. in Basel. Bd. 62. 1951.

— I Megaliti di Sumba. — S. 45—66 mit Abb. gr. 8°. Aus: Le Vie del mondo. Anno 14. 1952, No. 1.

— Plangi. — Leiden: Brill 1952. 35 S. mit Abb. 4°. Aus: Intern. Archiv f. Ethnographie. Vol. 46, No. 1.

— u. Ernst Sutter: Sumba-Expedition des Museums für Völkerkunde und des Naturhistorischen Museums in Basel, 1949. Reisebericht u. allg. Einf. Mit 3 Textabb., 6 Taf. u. e. Verzeichn. d. zoolog. Sammelstationen im Anh. — Basel 1951: Birkhäuser. S. 181—217. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch.-Ges. in Basel. Bd. 62. 1951.

Bühler-Oppenheim, Kristin: Zur Geschichte des Tabaks. — Basel 1949. S. 4278 bis 4284 mit Abb. gr. 8°. Aus: Ciba Zeitschr. Nr. 116. Jan. 1949.

Ministerio de educación, Univ. de Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras, Instituto de antropología. — *Casanova*, Eduardo: Restauración del Pucará. — Buenos Aires 1950: Platt. 55 S. mit Abb., 1 Kt. u. 2 Plänen. 8°.

Delachaux, Th.: Méthodes et instruments de divination en Angola. — Basel: Verl. f. Recht u. Gesellschaft (1946). S. 41—149 mit Abb. gr. 8°. Aus: Acta tropica. Vol. 3, No. 2. (1946.)

Dhorme, Edouard: Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. — Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens par René Dussaud. (2e éd.) — Paris: Presses universitaires de France 1949. 433 S. 8° = „Mana". Introd. à l'histoire des religions. T. 1. Les anciennes religions orientales, 2.

Disselhoff, Hans-Dietrich: Altamerikanische Kulturen. (Mit 1 Kt.) — S. 137—162. 4°. Aus: Saeculum. Bd. 1. 1950, H. 1.

— Das Alte und das Neue Reich der Maya. — S. 529—556, 6 Taf. 4°. Aus: Saeculum. 2. [1951] H. 4.

— Über die Bedeutung der anthropomorphen Grab-Keramik der Mochica. — S. 45 bis 58 mit Abb. 8°. Aus Ethnos. 1951, No. 1/2.

Dussaud, René: Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. 1949 s. *Dhorme*, Edouard: Les Religions de Babylonie et d'Assyrie.

Städt. Museen Mannheim. Edles *Erbe*. Kunst u. Kultur in Kostbarkeiten aus städt. Besitz. Ausstellung im Zeughaus [Mannheim], Mai-Aug. 1951. — [Mannheim 1951.] 12 Bl. mit Abb. 8°. [Ausstellungskatalog.]

Estreicher, Zygmunt: La Musique des Esquimaux-Caribous. (Collection Gabus.) — 53 S. mit Notenbeisp. u. 1 Kt.-Skizze. 8°. Aus: Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie. T. 54, Fasc. 1. 1948.

— Die Musik der Eskimos. Eine vergleichende Studie. — Freiburg in d. Schweiz: Paulusdruckerei in Komm. (1950). S. 659—720 mit Notenbeisp. u. 2 Kt. Skizzen. 4°. Aus: Anthropos. Bd. 45. 1950.

Feilberg, C. G.: La Tente noire. Contribution ethnographique à l'histoire culturelle des nomades. — København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forl. in Komm. 1944. XII, 254 S. mit Abb.; 5 Bl. Kt. Skizzen. 4° = Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke, 2.

— Les Papis, tribu persane de nomades montagnards du sud-ouest de l'Iran. — København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forl. in Komm. 1952. XVII, 166 S. mit Abb. u. Kt. Skizzen. 4° = Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke, 4.

Field, Henry: The Archaeology of Iraq. P. 2, Nr. 1. The northern Jazira. — Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. 1951. IX, 116 S. mit Tab.; mehr. Bildtaf. u. Tab. 4° = Papers of the Peabody Mus. of Amer. Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. Vol. 46, No. 1.

Fonahn, A.: Japanske Metallarbeider. Oslo 1929: Brøgger. 48 S. mit Abb. kl. 8° = Etnografisk Museums Småblad til Orientering i Samlingene. Nr. 1.

Fuchs, Stephen: The Children of Hari. A study of the Nimar Balahis in the central provinces of India. — Vienna: Verl. Herold 1950. XVIII, 463 S. mit Fig.; 2 Kt., mehr. Bl. Abb. gr. 8° = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Vol. 8. 1950.

Gabus, Jean: Organisation et premiers résultats de la mission ethnographique chez les Touaregs soudanais du 26 décembre 1946 au 10 mars 1947. — Basel: Verl. f. Recht u. Gesellschaft (1948). 56 S. mit Abb. u. Kt. Skizzen. gr. 8°. Aus: Acta tropica. Vol. 5. 1948, Nr. 1.

— The Place of temporary exhibitions in an ethnographical museum. L'Exposition temporaire dans la vie d'un musée d'ethnographie. — [Neuchâtel: Musée d'ethnographie 1951.] 20 S. mit Abb. 4°. [In engl. u. franz. Sprache.] Zuerst ersch. in: Museum. Vol. 4. 1951, No. 3.

— Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaïques du Djouf. — Berne 1952: Büchler. 35 S. mit Abb. u. 2 Kt. Skizzen, 2 Bl. Abb. gr. 8°. Aus: Bulletin de la Soc. suisse d'anthropologie et d'ethnologie. 1951/52.

Gamillscheg, Ernst: Romanen und Basken. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1950), 36 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 2.

Gautier, P. R[évérend]: Étude historique sur les Mpongouès et tribus avoisinantes. — (Brazzaville (A.E.F.)) 1950. 69 S. mit Abb. u. 1 Kt. 4° = Mémoires de l'Institut d'études centrafricaines, Brazzaville (A.E.F.). No. 3.

Glasenapp, Helmuth von: Vedanta und Buddhismus. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1950). 18 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 11.

Glück, Julius F.: Zur Soziologie des archaischen und des primitiven Menschen. S. 126 bis 165. 8°. Aus: Soziologie und Leben. Hrsg. v. C. Brinkmann. Tübingen 1952.

Guide du Musée de l'homme, [section du] Muséum national d'histoire naturelle [Paris]. — o. O. [1952?]: (Pélamourgue.) 8 Bl. mit Abb., 2. u. 3. Umschl. S. kl. 8°.

Gusinde, Martin: Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart. Mit 32 Abb. im Text u. 14 Bildtaf. — Halle (Saale) 1942. S. 149—415. 4° = Nova Acta Leopoldina. N.F., Bd. 11. Nr. 76.

— Pygmäen und Waldneger im tropischen Afrika. — 23 S. gr. 8°. Aus: Archiv f. Völkerkunde Bd. 4. 1949.

— Die menschlichen Zwergformen. — Basel: Birkhäuser (1950). S. 168—181 mit Abb. 4°. Aus: Experientia. Vol. 6. 1950, 5.

— Bericht über meine südafrikanische Forschungsreise 1950/51. — Freiburg in der Schweiz: Paulusdruckerei in Komm. (1952). S. 388—404 mit 1 Kt. Skizze; 2 Bildtafeln. Aus: Anthropos. Bd. 47. 1952.

Haekel, Josef: Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien. — Wien: Verl. Herold 1950. 75 gez. Bl. 4° [Maschinenschr. autogr.] = Acta ethnologica et linguistica. No. 1.

Hambly, Wilfrid D.: Bibliography of African anthropology 1937—1949. Suppl. to Source Book of African anthropology, 1937. — (Chicago): Chicago Natural History Museum 1952. S. 155—292. gr. 8° = Fieldiana. Anthropology. Vol. 37, Nr. 2.

Hansen, Henny Harald: Mongol Costumes. Researches on the garments collected by the 1st and 2nd Danish central Asian expeditions under the leadership of Henning Haslund-Christensen 1936—37 and 1938—39. — København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forl. in Komm. 1950. XVI, 199 S. mit Abb. u. 1 Kt. 4° = Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke, 3.

Haus und Hausrat exotischer Völker. (Hrsg. vom ehemals Staatl. Museum f. Völkerkunde, Berlin.) — (Berlin: Gebr. Mann [1947].) 31 S. mit Abb.; 2 Bildtaf. 8°. [Umschlagt.] [Ausstellungsführer.]

Hellpach, Willy: Studien zur Ethnophysiognomik und Ethopsychognomik. 3 Untersuchungen über Erscheinung und Entstehung d. Antlitzprägung an Völkern und Zeitaltern, Ständen u. Gottheiten. Mit 114 Abb. auf 23 Taf. — Heidelberg: C. Winter, Univ. Verl. 1951. 64 S. gr. 8° = Abhandlungen d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse. Jg. 1951, Abh. 1.

Hermann, Alfred: Der Totenkult bei den alten Ägyptern. Einf. in die Schausammlung Altägypten [d. Hamburgischen Museums f. Völkerkunde und Vorgeschichte].

Mit 13 Abb. im Text. — Hamburg: Hamburgisches Museum f. Völkerkunde u. Vorgesch. 1949. 36 S. 8°.

Herrmann, Ferdinand: Die Bildnerei der Naturvölker als Forschungsgegenstand. — S. 467—480. 4°. Aus: Studium generale. Jg. 4. 1951, H. 8.

Hinderling, Paul: Über steinzeitliche Beile der Südsee. — Aarau 1949: Druckereigenossenschaft Aarau. 247 S. mit Abb. u. Tab.; 1 Taf., 2 Umrißkarten u. mehr. Kt. Deckbl. 8°.

Hiroa, Te Rangi (Peter H. Buck): Material Culture of Kapingamarangi. — Honolulu, Hawaii: Bernice P. Bishop Museum 1950. V, 291 S. mit Abb. 4° = Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 200.

Hoebel, E. Adamson: The Archaeology of Bone Cave, Miller County, Missouri. — New York: (The American Museum of Natural History) 1946. S. 139—157 mit Abb., Tab. u. 1 Grundr.; 3 Bl. Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. 40, P. 2.

Hoffmann, Helmut: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Hrsg. u. übers. Mit 5 Abb. im Text, 6 Taf. in Schwarzdr. u. 5 Taf. in Vierfarbendr. sowie 1 Kt. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1950). 319 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 4.

Holmer, Nils M.: Cuna Chrestomathy. With 9 ill. — Göteborg: (Etnografiska Museet) 1951. 191 S. gr. 8° = Etnologiska Studier. 18.

— Ethno-linguistic Cuna Dictionary. With indices and references to *A critical and comparative Cuna Grammar* . . . and the *Grammatical Sketch in Cuna chrestomathy* . . . With 38 ill. — Göteborg: (Etnografiska Museet) 1952. 193 S. gr. 8° = Etnologiska Studier. 19.

Hotz, Gottfried: Eine indianische Fellmalerei der Völkerkundesammlung Zürich. — S. 113—130, 2 Bl. Abb., 1 S. Bildtext. gr. 8°. Aus: Mitteilungen d. Geogr.-Ethnogr. Ges. Zürich. Bd. 42. 1943/45.

Hummel, Siegbert: Târanâtha und der Schwarze-Mañjushrî. Ein Kapitel aus der Geschichte des tibet. Lamaismus. — S. 67—71. Aus: Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft. o. J.

— Die Lamapagode als psychologisches Diagramm. S. 628—635 mit Abb. gr. 8°. Aus: Psyche. Jg. 5. 1952, H. 10.

— Über die Rechtschreibung der Örtlichkeiten auf Tibetkarten. — S. 36—38. Aus: Petermanns Geograph. Mitteilungen. 1952, Quart.-H. 1.

Indonesien. Kunst u. Handwerk. Ausstellung [Kunstgutlager] Schloß Celle, August bis Okt. 1952. (Vorw. [:] Robert Schmidt. — [Text:] Horst Hartmann.) — (Celle [1952]: Ströher.) 43 S., mehr. Bildtaf. 8°. [Ausstellungskatalog.]

Introducing West Africa. — London: His Majesty's Stationery Office 1948. 85 S., 1 eingedr. Kt. kl. 8°.

Introducing East Africa. (Prep. by the Colonial Office and the Central Office of Information.) — London: His Majesty's Stationery Office 1950. 91 S. mit zahlr. Abb. kl. 8°.

Izikowitz, Karl Gustav: En Kanot från Salomonöarna och dess sociala roll. — S. 134—143 mit Abb. 4°. Aus: Göteborgs Musei Årstryck 1949 och 1950.

— Lamet. Hill peasants in French Indochina. — Göteborg: (Etnografiska Museet) 1951. 375 S. mit Abb. u. 2 Kt. gr. 8° = Etnologiska Studier. 17.

Koppers, Wilhelm, Dr.: Die Bhil in Zentralindien. Mit 20 Abb. im Text, 64 Abb. auf 16 Kunstdrucktaf. u. 5 Kt. — Horn, Wien: Ferd. Berger. 1948. XX, 353 S. gr. 8° = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte u. Linguistik. Jg. 7. 1948.

Krickeberg, Walter: Altmexikanischer Muschelzierat mit einem Relief aztekischen Stils. — S. 9—21 mit Abb. gr. 8°. Aus: Baeßler-Archiv. N.F. Bd. 1. [1952.]

— Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem. — *Krickeberg*, Walter: Mittelamerikanische Denkmäler. Umschlagzeichn. v. Elisabeth Armgardt, Textabb. v. Wilhelm von den Steinen [u. a.], Karte v. Marie Seidel. — Berlin: Druck- u. Verl.-Anst. H. Wigankow. 1950. 36 S. mit Abb. kl. 8°.

Krucker, H.: Führer durch die st. gallische Sammlung für Völkerkunde. — St. Gallen 1944: H. Tschudy. 107 S. mit Abb., 4 Bildtaf. 8°.

Kühn, Herbert: Das Problem des Urmonotheismus. Mit 46 Abb. im Text. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1951). 36 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 22.

Kunhenn, Paul: Der Kampf um die weißen Flecken. Die Erforschung Zentralafrikas. (Mit 8 Zeichn. nach Bildern aus zeitgenöss. Werken u. 5 Übersichtsk. v. Karl Porupsky.) — Stuttgart: Franckh (1950). 272 S. 8° = Von d. Tropen bis zur Arktis. Afrika, 1.

Frühe *Kunst* Amerikas aus den Sammlungen des Staatlichen Museums für Völkerkunde München und Privatbesitz. (Ausstellung im Amerika Haus München.) Ed. by Stefan P. Munsing. — (Diessen vor München [1950]: Jos. C. Huber.) 8 Bl. mit Abb., 16 Bl. Abb., mehr. Bl. beschreibend. Text. gr. 8°.

Museum voor Land-en Volkenkunde (Rotterdam). *Kunst* uit Melanesië. ([Voorw.:] C. Nooteboom.) — (Rotterdam 1951: Gemeente-Drukkerij.) 49 S. mit 1 Kt., mehr. Bl. Abb. quer-kl. 8°. [Ausstellungskatalog.]

Freunde zeitgenössischer Kunst, Frankfurt a. M., veranstalten in Zsarb. mit d. Städt. Museum f. Völkerkunde u. d. Frobenius-Inst., Frankfurt a. M., die Ausstellung Ornamentale *Kunst* amerikanischer, ozeanischer und afrikanischer Völker. — o. O. [1950]. 8 Bl., 6 Bl. z. T. farb. Abb. 4°.
([Auf d. Verschlußstreifen:] Ausstellung im Amerikahaus Frankfurt a. M. — Eröffn.: 8. Nov. 1950. Dauer: 8.—30 Nov. 1950.)

Kunst der Südsee. (Ausstellung d. Staatl. Museums f. Völkerkunde München im Amerika-Haus München.) Hrsg. v. Stefan P. Munsing u. Heinrich Ubbelohde-Doering. Text v. Andreas Lommel, Fotos v. Herbert List. — München: Prestel-Verl. 1952. 44 S. Text u. Abb. mit 1 eingedr. Übersichtsk. u. mehr. Kt.-Skizzen. gr. 8°.

Kunst der Südsee. Ausstellung [Kunstgutlager] Schloß Celle, Febr. bis April 1951. — (Celle [1951]: Ströher.) 25 S., mehr. Bl. Abb. 8°. [Katalog.]

Die Kunst außereuropäischer Kulturkreise. 2. Ausstellung: *Kunst* der Südsee. Kunsthalle Bern, 12. Juli bis 24. Aug. 1952. (Vorw. [:] Serge Brignoni.) — (Bern [1952]: Stämpfli.) 25 S., mehr. Bildtaf. 8°. [Katalog.]

Kunst aus dem Ursprung. (Ausstellung Orangerie Univ. Erlangen, April — Mai

1952.) ([Einf.:] Dr. Herbert Marwitz.) — (Erlangen: Der Gemeinnützige Verein 1952.) 8 Bl. mit Abb. quer-8°. [Maschinenschr. photomech.] [Katalog.]

De *Kunst* van het Zuidzeegebied. Tentoonstelling [van het] Museum voor Landen Volkenkunde Rotterdam van 4 Juni — 12 September 1949. Toelichting en afbeeldingen. — o. O. [1949.] 19 S., mehr. Bildtaf. gr 8°. [Katalog.]

Kunsthandwerk des Orients. Ausstellung im Sept. — Okt. 1949, Central Art Collecting Point, Arcis-Straße 10, München. Ed. by (Dir.) Stefan P. Munsing. (Vorw. [:] Max Loehr.) — (München-Pasing: Filser-Verl. 1949.) 50 S. mit Abb. gr. 8°. [Umschlagt.:] Kunsthandwerk des Orients. Ausstellung aus d. Sammlungen d. Staatl. Mus. f. Völkerkunde München in d. Galerie des Central Collecting Point ... [Katalog.]

(Städt. Museen Mannheim. Völkerkundl. Sammlungen. Sonderausstellung im Zeughaus, Dez. 1951 — Mai 1952.) *Kunstwerke* aus der Südsee. — ([Mannheim 1951]: Mannheimer Großdruckerei.) 4 Bl. u. 2., 3. u. 4. Umschl.S. mit Abb. 8°. [Umschlagt.] [Katalog.]

Laoust, E.: Contes berbères du Maroc. 1. 2. — Paris: Larose 1949 [1: Ausg. 1950]. 4° = Publications de l'Institut des hautes études marocaines. T. 50.

1. Textes berbères du groupe Beraber-Chleuh (Maroc central, Haut et Anti-Atlas). 178 S. — 2. Trad. et annotés. XXVIII, 317 S.

Larsen, Helge, and Froelich [G.] *Rainey:* Ipiutak and the arctic whale hunting culture — New York: (The American Museum of Natural History) 1948. 276 S. mit Abb., Grundr. u. Kt.-Skizzen; 101 Bildtaf., mehr. Bl. Abb.-Text, 1 Plan. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat.Hist. Vol. 42.

Lawrence, Barbara: Mammals found at the Awatovi site. — Post-cranial skeletal characters of deer, pronghorn, and sheep-goat, with notes on bos and bison. — Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. 1951. VII, 43 S. mit Abb. 4° = Reports of the Awatovi expedition, Peabody Museum, Harvard Univ. Report No. 4 = Papers of the Peabody Museum of Amer. Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. Vol. 35, No. 3.

Leenhardt, Maurice: Mawaraba Mapi. La signification du masque en Nouvelle-Calédonie. — S. 29—35. 4°. Aus: Journal de la Soc. des Océanistes. T. 1. 1945.

— L'Institut français d'Océanie. — S. 5—14. 4°. Aus: Journal de la Soc. des Océanistes. T. 5. 1949.

— Société et communauté. — 15 S. 8°. Aus: Le Monde non-chrétien. No. 14. 1950.

— Le Problème des migrations en Nouvelle-Calédonie. — S. 304—317. gr. 8°. Aus: Études sur l'Océanie. Bâle 1951.

Lehmann, Henri: Vêtement et tissage des Indiens de la Cordillère Centrale dans la région de Popayan, Colombie. — Mexico, D.F. 1945. 4°. Aus: Revue de l'Institut français d'Amérique latine. No. 1. 1945.

— Un „Duho" de la civilisation taino au Musée de l'Homme. — Paris: (Soc. des Américanistes) 1951. S. 153—161 mit Abb., 3 Bildtaf. 4°. Aus: Journal de la Soc. des Américanistes. N.S., T. 40. 1951.

— Le Personnage couché sur le dos: Sujet commun dans l'archéologie du Mexique et de l'Équateur. — [Chicago]: (The University of Chicago Press 1951.) S. 291

bis 298 mit Abb. gr. 8°. Aus: Tax: The Civilizations of ancient America. Vol. 1, Proceedings of the 29th Intern. Congr. of Americanists.

Leib, Arthur: Malagasy Numerology. S. 133—139. 8°. Aus: Folk-Lore. Vol. 57. 1946.

— Über die Malagasy Vorstellungen des Herzens. — S. 83—91. gr. 8°. Aus: Schweizer. Zeitschr. f. Psychologie u. ihre Anwendungen. Bd. 2. 1943, H. 1/2.

— Malagasy-Vorstellungen und Urteile über den weißen Mann. Ein Beitrag zum Studium primitiver Rassen. — S. 161—177. gr. 8°. Aus: Schweizer. Zeitschr. f. Psychologie u. ihre Anwendungen. Bd. 5. 1946, H. 3.

— The mystical Significance of colours in the life of the natives of Madagascar. — S. 128—133. 8°. Aus: Folk-Lore. Vol. 57. 1946.

Lessing, Ferdinand Diederich; Yung-Ho-Kung. An iconography of the Lamaist cathedral in Peking, with notes on Lamaist mythology and cult. In collab. with Gösta Montell. Vol. 1. — Stockholm 1942: Elander in Göteborg. XX, 179 S. mit Abb., Tab. u. graph. Darst., 32 Bildtaf., 1 farb. Titelb., 4° = Reports from the scientific expedition to the north-western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin — The Sino-Swedish Expedition —. 8. Ethnography, 1. — Publ. 18.

Leuzinger, Elsy: Wesen und Form des Schmuckes afrikanischer Völker. — Zürich 1950: E. Lang. 139 S., mehr. Bildtaf. gr. 8°. Diss. Zürich.

Lindblom, Gerhard: Tubular Smoking Pipes, especially in Africa. — Stockholm 1947: Ohlsson in Lund. 39 S. mit Abb. u. 1 Kt. 4° = Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden. Nr. 21.

— The One-Leg Resting Position (Nilotenstellung), in Africa and elsewhere. — Stockholm 1949: Ohlsson in Lund. 34 S. mit Abb.; 1 Kt. 4° = Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden. Nr. 22.

Lips, Julius E.: Naskapi Law. (Lake St. John and Lake Mistassini bands.) Law and order in a hunting society. — Philadelphia: The American Philosophical Society 1947. S. 379—492 mit Abb. u. 1 Kt.-Skizze. 4° = Transactions of the Amer. Philosophical Society. N.S. Vol. 37, P. 4.

Littmann, Enno: Islamisch-arabische Heiligenlieder. Aufgezeichnet, hrsg. u. übers. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1951). 74 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1951, Nr. 2.

Lommel, Andreas: Traum und Bild bei den Primitiven in Nordwest-Australien. — S. 187—209. gr. 8°. Aus: Psyche. Jg. 5. 1951, H. 3.

— Kunst der Südsee. — S. 376—379 mit Abb. 4°. Aus: Die Kunst *u.* Das schöne Heim. [1952.]

Lowie, Robert H.: Beiträge zur Völkerkunde Nordamerikas. (4 Vorträge) — Hamburg: Museum f. Völkerkunde u. Vorgeschichte 1951. 68 S. 4° = Mitteilungen aus d. Museum f. Völkerkunde in Hamburg. 23.

Luomala, Katharine: The Menehune of Polynesia and other mythical little people of Oceania. — Honolulu, Hawaii: Bernice P. Bishop Museum 1951. — 95 S., 1 Kt. 4° = Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 203.

Marcy, Georges: Le Droit coutumier zemmoûr. — Alger: La Typo Litho & Jules Carbonel; Paris: Larose 1949. VII, 406 S. 4° = Publications de l'Institut des hautes études marocaines. T. 40.

Maringer, John: Contribution to the prehistory of Mongolia. A study of the prehistoric collections from inner Mongolia. Together with the catalogue prep. by Folke Bergman. With 40 pl., 52 ill. and maps in the text, and 1 map at the end. — Stockholm 1950: Thule. XII, 216 S. 4° = Reports from the scientific expedition to the north-western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin. — The Sino-Swedish Expedition —. 7. Archaeology, 7. — Publ. 34.

Martínez Santa-Olalla, Julio: Africa, en las actividades del Seminario de historia primitiva del hombre. — Madrid 1947: (Diana). 22 S. mit Abb., mehr. Bildtaf. 4° = Publicaciones del Seminario de historia primitiva del hombre. Notas. No. 1.

Völkerkundesammlung der Universität Zürich. Ausstellung *Masken* und Skulpturen. Helmhaus Zürich vom 12.—27. Aug. 1950. ([Text:] Alfred Steinmann.) — o. O. [1950.] 2 Bl. u. 2. Umschl.S., mehr. Bildtaf. 8°. [Ausstellungskatalog.]

Mason, J. Alden: Costa Rican Stonework. The Minor C. Keith collection. — New York: (The American Museum of Natural History) 1945. S. 193—317 mit Abb., zahlr. Bl. Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. 39, P. 3.

Matz, Friedrich: Torsion. Eine formenkundl. Untersuchung zur aigaiischen Vorgeschichte. Mit 2 Taf. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1952). 27 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1951, Nr. 12.

Mead, Margaret: The Mountain Arapesh. 3—5. — New York City: (The American Museum of Natural History) 1947—49. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. [3. 4:] Vol. 40, P. 3; [5:] Vol. 41, P. 3.

3. Socio-economic life. 4. Diary of events in Alitoa. 1947. S. 159—419, 2 Bl. Abb. — 5. The record of Unabelin with Rorschach analyses. 1949. S. 285 bis 390, 1 Bildtaf.

Mensbrugghe, A. M. van der: De Moï's, het natuurvolk van den Opper-Donnaï in Vietnam. Ethnograph. studie. — Brugge, Brussel, Amsterdam: De Kinghoren 1949. 146 S. mit 3 Kt.-Skizzen, mehr. Bl. Abb. 8° = Missiologische Monografieën. 6. = Bibliotheca Alfonsiana.

Die *Menschheit* eine Familie. Menschheitsforschung widerlegt Rassenwahn. Eine Ausstellung d. Anthropol. Abtlg. d. Naturhist. Museums in Wien. Mit 16 Abb. — (Wien): Selbstverl. d. Naturhist. Museums o. J. 48 S. mit Abb. kl. 8°. [Ausstellungsführer.]

Meuli, K[arl]: Felix Speiser (20. Okt. 1880—19. Sept. 1949). Mit e. Portr. — Basel 1950: Birkhäuser. S. 1—12. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch.Ges. in Basel. Bd. 61, 1950.

Meyer, Emmi: Das Problem der Verkehrssprachen von Tropisch-Afrika, insbesondere von Kamerun. Mit 2 Abb. im Text. — S. 255—288. gr. 8°. Aus: Mitteilungen d. Geogr. Ges. in Hamburg. Bd. 48. 1944.

— Das Fragewort in den Bantusprachen. — S. 81—106. gr. 8°. Aus: Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen. Bd. 35, H. 2. 1949.

— Bemerkungen zum Fök im Hochland von Mittel-Kamerun. — S. 264—280. gr. 8°. Aus: Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen. Bd. 35, H. 3/4. 1950.

Monteil, Vincent: Notes sur Ifni et les Ait Ba-Amran. — Paris: Larose 1948. 32 S. mit 4 Kt.-Skizzen. 4° = Institut des hautes études marocaines. Notes et documents. 2.

— Notes sur les Tekna. — Paris: Larose 1948. 54 S. mit mehr. Kt.-Skizzen; mehr. Bildtaf., 1 Kt. 4° = Institut des hautes études marocaines. Notes et documents. 3.

Montell, G[östa]: A Sketch from the T'ang period. — S. 101—107 mit Abb., 1 Bildtafel. 8°. Aus: Ethnos. [Vol. 15.] 1950, 3/4.

Universidad de Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras, Instituto de Antropología. El *Museo* etnográfico. — Buenos Aires 1948. 48 S. mit Abb. 8°. [Museumsführer.]

The *Music* of the Mongols. 1. Eastern Mongolia. Pref. by Sven Hedin. On the trail of ancient Mongol tunes by Henning Haslund-Christensen. Specimens of Mongolian poetry transl. by K. Grønbech. Preliminary remarks on Mongolian music and instruments by Ernst Emsheimer. Music of eastern Mongolia, collect. by H. Haslund-Christensen, noted down by Ernst Emsheimer. — Stockholm 1943: Thule. 100 S. mit Abb. u. zahlr. Faks., 97 S. Noten, 4 Bl. Abb., 1 farb. Titelb., 1 Kt. 4° = Reports of the scientific expedition to the north-western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin — The Sino-Swedish Expedition —. 8. Ethnography, 4. — Publ. 21.

Neuirland und Nachbarinseln. ([Verf.:] A[lfred] B[ühler].) — Basel: Krebs 1948. 88 S. mit Abb. u. 1 Kt.-Skizze. 8° = Führer durch d. Museum f. Völkerkunde Basel.

Nevermann, Hans: Die Jabga auf Südneuguinea. — S. 49—85 mit Abb., 1 Kt. gr. 8°. Aus: Baeßler-Archiv. N.F. Bd. 1. [1952.]

Niggemeyer, H[ermann]: Das wissenschaftl. Schrifttum von Leo Frobenius. Zsgest. S. 377—418. gr. 8°. Aus: Paideuma. Bd. 4. 1950.

Nordenskiöld, Erland: An historical and ethnological Survey of the Cuna Indians. In collab. with the Cuna Indian, Ruben Pérez Kantule. Arr. and ed. from the posthumous manuscript and notes, and original Indian documents at the Gothenburg Ethnographical Museum by (Dr.) Henry Wassén. — Göteborg: Göteborgs Museum, Etnografiska Avdelningen (1938). XXVII, 686 S. mit Abb., 15 farb. Bildtaf., 1 Titelb., 1 Kt. gr. 8° = Comparative ethnographical Studies. 10.

Oppenheim, Kristin: Ein Deutungsversuch neukaledonischer Münzköpfe und Geldschnüre auf Grund polynesischer Analogien. Mit 4 Abb. — Basel 1941: Birkhäuser. S. 49—62. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch. Ges. in Basel. Bd. 52.

Paret, Oscar: Pfahlbaupfähle. — S. 11—21. gr. 8°. Aus: Neue Beiträge zur Archäologie und Kunstgeschichte Schwabens. 1952.

Patterns from the Pacific. Portfolio of designs based on objects from the ethnological collections of Mc Gill University. Text by Alice E. Johannsen, 40 drawings by Betty Jaques. — Montreal, Canada: Mc Gill University Museums 1944. 4 u. 4 gez. Bl., 40 gez. Bl. Abb., 1 Übersichtskt. 4°. [Maschinenschr. autogr.] [Bildtext in engl. u. franz. Sprache.]

Petri, Helmut: Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme.

— Bremen 1950. S. 33—121. gr. 8°. Aus: Veröffentlichungen aus d. Museum f. Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen. Reihe B, H. 1. 1950.

Pfaff-Giesberg, Robert: Exotische Kunst in Mannheim. — S. 25—27 mit 1 Abb. gr. 8°. Aus: Mannheimer Hefte. 1952, H. 1.

Phillips, Philip, James A. Ford [and] James B. Griffin: Archaeological Survey in the lower Mississippi alluvial valley, 1940—1947. — Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. 1951. XII, 472 S. mit Ktn., Kt.-Skizzen, Plänen, Tab. u. graph. Darst.; mehr. Ktn., Tab.u. Bl. graph. Darst., mehr. Bildtaf. 4° = Papers of the Peabody Museum of Amer. Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. Vol. 25.

(Städt. Museen Mannheim. Völkerkundl. Sammlungen. Ausstellung im Zeughaus. Juni — Sept. 1950.) *Plastik*, Keramik aus China und Hochasien. — [Mannheim 1950.] 2 Bl. m. Abb., 2., 3. u. 4. Umschl. S. 8°. [Umschlagt.]

Quimby, George I.: The Medora Site, West Baton Rouge Parish, Louisiana. — (Chicago: Field Museum of Natural History) 1951. S. 81—135 mit Abb. gr. 8° = Anthropological Series. Field Museum of Nat. History. Vol. 24, Nr. 2.

— and Alexander Spoehr: Acculturation and material culture. 1. — (Chicago): Chicago Natural History Museum 1951. S. 107—147 mit Abb. gr. 8° [Kopft.] = Fieldiana. Anthropology. Vol. 36, No. 6.

Rainey, Froelich G.: The Whale Hunters of Tigara. — New York: (The American Museum of Natural History) 1947. S. 231—283. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Museum of Nat. Hist. Vol. 41, P. 2.

Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem. — *Reinhard*, Kurt: Die Musik exotischer Völker. Umschl. v. Kurt Schettling, Bildausstattung v. Marie Seidel. — Berlin: Druck- u. Verl. Anst. H. Wigankow. 1951. 35 S. u. 3. Umschl. S., 4 Bl. Abb. kl. 8°.

Ritzenthaler, Robert E.: The Oneida Indians of Wisconsin. — Milwaukee, Wis.: (Public Museum of the City of Milwaukee) 1950. 52 S. mit Abb. 4° = Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee. Vol. 19, No. 1.

— The Building of a Chippewa Indian birch-bark canoe. — Milwaukee, Wis.: (Public Museum of the City of Milwaukee) 1950. S. 53—98. mit Abb. 4° = Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee. Vol. 19, No. 2.

Roberts, John M.: Three Navaho Households. A comparative study in small group culture. — Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Amer. Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. 1951. XIII, 87 S. mit Tab., mehr. Bl. Abb. 4° = Reports of the Ramah project. Report No. 3 = Papers of the Peabody Museum of Amer. Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. Vol. 40, No. 3.

Rüstow, Alexander: Vereinzelung. Tendenzen u. Reflexe. — 34 S. gr. 8°. Aus: Festschrift f. Prof. Alfred Vierkandt. Gegenwartsprobleme d. Soziologie.

Schlesier, Erhard: Zum Problem „Männerhaus". — S. 133—136. gr. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnologie. Bd. 77. 1952, H. 1.

Schlosser, Katesa: Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker. Biol.-psychol. Gesetzlichkeiten in d. Abweichungen v. d. Norm d. Vorbildes. — Kiel: Mühlau in Komm. 1952. 52 S., 9 Bildtaf. gr. 8° = Arbeiten aus d. Museum f. Völkerkunde d. Univ. Kiel. 1.

Schott, Siegfried: Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung d. Schrift. Mit 15 Abb. im Text u. 30 Abb. auf 15 Taf. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1951). 156 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlg. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 24.

Schwidetzky, Ilse: Turaniden-Studien. Mit 24 Abb. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1950). 59 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. math.-naturwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 9.

Colonial Office. Traditional *Sculpture* from the colonies. An ill. handbook for the Exhibition of Traditional Art from the Colonies held in the Art Gallery of the Imperial Inst., May to Sept. 1951. ([Introd.:] William Fagg.) — London: His Majesty's Stationery Office 1951. 7 S., zahlr. Bl. Abb. kl 8°.

Skullerud, Solveig: Finnmarksfinnernes Ornamentikk i Karvskurd og Ristning. — Oslo 1942: Brøgger. 68 S. mit Abb. gr. 8° = Nordnorske Samlinger utgitt av Etnografisk Museum. 3. Finnernes Ornamentikk. H. 1.

Smith, Carlyle Shreeve: The Archaeology of coastal New York. — New York: (The American Museum of Natural History) 1950. S. 95—200 mit Tab. u. 1 Kärtchen, mehr. Bl. Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. 43, P. 2.

Spillmann, Georges: Les Aït Atta du Sahara et la pacification du Haut Dra. — Rabat: Moncho 1936. 168 S., mehr. Bl. Abb., 2 Kt. 4° = Publications de l'Institut des hautes études marocaines. T. 29.

Steinmann, Alfred: Einige ethnologische Ergebnisse von Prinz Rangsits Expedition ins Gebiet der Lawà (NW.-Siam). — S. 184. gr. 8°. Aus: Verh. d. Schweizer. Naturforsch.Ges. 1940.

— Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich. — S. 24—84, 4 Bl. Abb. gr. 8°. Aus: Mitteilungen d. Geogr.-Ethnogr. Ges. Zürich. Bd. 41. 1941/43.

— Der Anteil Zürichs an der völkerkundlichen Forschung. — Zürich: Fretz [1946?] S. 226—237. gr. 8°. Aus: Festschrift z. 200-Jahr-Feier d. Naturforsch.Ges. in Zürich 1746—1946.

— Die Fledermaus in Religion, Brauchtum und Kunst Indonesiens und seiner Nachbargebiete. Mit 7 Abb. — Bern: Kümmerly & Frey (1949). S. 235—242. gr. 8°. Aus: Geographica Helvetia. 4. 1949, H. 4.

— Rasse und Porträt in Maskenbild und Plastik der Naturvölker. Mit 9 Abb. im Text. — Zürich: Orell Füssli (1949). S. 593—608. gr. 8°. Aus: Archiv d. Julius Klaus-Stiftung f. Vererbungsforschung, Sozialanthropologie u. Rassenhygiene. Bd. 24. 1949.

— Maske und Krankheitsbild. (Gesichtsdarstellungen u. Masken mit Krankheitssymptomen.) Mit 6 Fig. — Schwarzenburg, Schweiz: GBS-Verl. Gerber-Buchdr. [1950]. S. 559—564, 3 Bl. Abb. gr. 8°. Aus: Ärztl. Monatshefte f. berufl. Fortbildung. Jg. 5. 1949/50, H. 7.

— Neueres von der Osterinsel. — S. 186—191. gr. 8°. Aus: Geographica Helvetica. [6.] 1951. H. 3.

Ethnographical *Studies*. Publ. on the occasion of the centenary of the Ethnographical Department, National Museum. — København: Gyldendalske Boghan-

del, Nordisk Forl. 1941. 250 S. m. Abb. 4° = Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke, 1. [Enth. Beiträge 10 verschiedener Autoren.]

Südseestudien. Études sur l'Océanie. South Seas Studies. Gedenkschrift z. Erinnerung an Felix Speiser. Hrsg. vom Museum f. Völkerkunde u. Schweizer. Museum f. Volkskunde Basel. — Basel 1951: (Buchdruckerei V. S. K.) VIII, 422 S., 26 Bildtaf. gr. 8°.

Sylwan, Vivi: Woolen Textiles of the Lou-lan people. Introd. by Folke Bergman. [With an] Appendix: Spinning tools and spinning methods in Asia by G[östa] Montell. — Stockholm 1941: Thule. 127 S. mit Abb., Tab. u. 2 Ktn.; mehr. Bl. Abb. 4° = Reports of the scientific expedition to the north-western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin. — The Sino-Swedish Expedition —. 7. Archaeology, 2. — Publ. 15.

Thalbitzer, William: Two runic Stones, from Greenland and Minnesota. — City of Washington: Smithsonian Institution 1951. 71 S. mit Fig., 2 Bl. Abb. u. Faks., 1 Zeittaf. gr. 8° = Smithsonian miscellaneous Collections. Vol. 116, Nr. 3.

Tschopik, Harry, jr.: The Aymara of Chucuito, Peru. 1. Magic. — New York: (The American Museum of Natural History) 1951. S. 137—308 mit Abb. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Museum oft Nat. History. Vol. 44, P. 2.

Verschuer, Otmar Frh. von: Die Anwendung von Erkenntnissen der allgemeinen Genetik auf den Menschen und ihre Grenzen. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1950). 18 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. math.-naturwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 4.

Vicedom, Georg F., u. Herbert Tischner: Die Mbowamb. Die Kultur d. Hagenberg-Stämme im östl. Zentral-Neuguinea. Bd. 1. — Hamburg: Cram, de Gruyter 1943—48. 4° = Monographien zur Völkerkunde. Nr. 1.

1. Allg. Teil. Materielle Kultur u. Wirtschaft. Kunst, Musik, Tanz u. Spiele. Mit 23 Lichtdrucktaf. u. 99 Abb. im Text. XV, 264 S.

Vittinghoff, Friedrich, Dr., Univ.Prof.: Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus. Mit 1 Kt. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1952). 150 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlg. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1951, Nr. 14.

Vogt, Evon Z.: Navaho Veterans. A study of changing values. — Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. 1951. XIX, 223 S. 4° = Reports of the Rimrock project. Values series, No. 1. = Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ. Vol. 41, No. 1.

Wahle, Ernst: Studien zur Geschichte der prähistorischen Forschung. Vorgelegt im Jahre 1949. — Heidelberg: C. Winter, Univ.Verl. 1950. 178 S. gr. 8° = Abhandlungen d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse. Jg. 1950, Abh. 1.

Wallis, Wilson D.: The Canadian Dakota. — New York: (The American Museum of Natural History) 1947. 225 S. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Museum of Nat. Hist. Vol. 41, P. 1.

Wassén, Henry: Contributions to Cuna ethnography. Results of an expedition to Panama and Colombia in 1947. With 44 fig. — Göteborg: (Etnografiska Museet) 1949. 139 S. gr. 8° = Etnologiska Studier. 16, [1.]

— Some archaeological Observations from Boquete, Chiriqui. Panamá. With 37 fig. — Göteborg: (Etnografiska Museet) 1949. S. 141—192. gr. 8° = Etnologiska Studier. 16, [2.]

Weidenreich, Franz: Giant Early Man from Java and South China. — New York: (The American Museum of Natural History) 1945. 134 S. mit Abb., graph. Darst. u. Tab.; mehr. Bl. Abb., 1 Tab. 4° = Anthropol. Papers of the Amer. Museum of Nat. Hist. Vol. 40, P. 1.

Werner, Helmut: Klassische Sternbilder am Himmel der Tschuktschen. Mit 4 Abb. — S. 139—141. gr. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnologie. Bd. 77, 1952, H. 1.

Wiese, Leopold von: Die Sozialwissenschaften und die Fortschritte der modernen Kriegstechnik. — Mainz: Verl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur; Wiesbaden: F. Steiner in Komm. (1951). 13 S. 4° = Akademie d. Wiss. u. d. Literatur. Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse. Jg. 1950, Nr. 16.

Wildhaber, Robert: Gerstenmörser, Gerstenstampfe, Gerstenwalze. — Basel: Schweizer. Ges. f. Volkskunde; Buchdr. G. Krebs, Verl. Buchh. 1948. S. 177—208 mit Abb. gr. 8°. Aus: Schweizer. Archiv f. Volkskunde. Bd. 45. 1948, H. 3.

— Schneckenzucht und Schneckenspeise. — Basel: Schweizer. Ges. f. Volkskunde; Buchdr. G. Krebs, Verl. Buchh. 1950. S. 119—184, 4 Bl. Abb. gr. 8°. Aus: Schweizer. Archiv f. Volkskunde Jg. 46. 1950, H. 3/4.

Wirz, Paul: Über einige Ton- und Steinobjekte aus Santo Domingo. Mit 28 Textfig. — Basel 1947: Birkhäuser. S. 80—107. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch. Ges. in Basel. Bd. 58. 1947.

— Ringflaschen, Ringlampen und Ringdosen auf Ceylon. Mit 6 Textfig. — S. 55 bis 61. gr. 8°. Aus: Verh. d. Naturforsch. Ges. in Basel. Bd. 59. 1948.

— Ceylons wilde und zahme Elefanten. [Mit] 7 Abb. — S. 81—92. gr. 8°. Aus: Geographica Helvetica. [Jg.] 5. 1950, H. 2.

Wurm, Stefan: Studies in the Kiwai languages, Fly delta, Papua, New Guinea. — Wien: Verl. Herold 1951. IV gez. Bl., 126 S., 2 Kt. 4° [Maschinenschr. autogr.] = Acta ethnologica et linguistica. No. 2.

Zerries, Otto. Geschichte des Frobenius-Institutes 1898—1948. — S. 363—376. gr. 8°. Aus: Paideuma. Bd. 4. 1950.

Zotz, Lothar F.: Zur Wertung und Chronologie der altsteinzeitlichen Kunst. (Mit 8 Bildern im Text.) — S. 205—217. 8°. Aus: Nouvelle Clio. No. 7/8. 1951.

AUTORENANSCHRIFTEN

Prof. Dr. Herbert Baldus, Museu Paulista, Secção de Etnologia, Caixa Postal, 8032, São Paulo

Dr. Gösta Berg, Nordiska Museet, Stockholm-Ö.

Dr. Kunz Dittmer, Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Hamburg 13, Binderstr. 14

Prof. Dr. Helmut Dölker, Württ. Landesstelle für Volkskunde, Stuttgart-N., Hegelplatz 1

Dr. Walter Dostal, Institut für Völkerkunde der Universität Wien, Wien, Neue Hofburg, Corps de Logis.

Dr. iur. et phil. Elisabeth Gerdts-Rupp, Völkerkundliches Institut der Universität Tübingen, Tübingen, Schloß

Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp, Universität Tübingen, Seminar f. Indologie und vergleichende Religionswissenschaft, Tübingen

Dr. Julius F. Glück, Linden-Museum, Stuttgart-N., Hegelplatz 1

Pierre Hamelin, Musée du Louvre, Paris

Doz. Dr. Hans Hartmann, Sprachwissenschaftliches Seminar der Universität Göttingen, Göttingen, Nikolausberger Weg 15

Dr. Ferdinand Herrmann, von Portheim-Stiftung, Heidelberg, Hauptstr. 235

Dr. Paul Hinderling, Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel.

Direktor Dr. Siegbert Hummel, Museum für Völkerkunde, Leipzig C 1, Täubchenweg 2

Fritz Jäger, Linden-Museum, Stuttgart-N., Hegelplatz 1

Chefarzt Dr. med. Werner Junge, Versorgungskuranstalt, Bad Reichenhall, Paepkestr. 14

Prof. Dr. Emmy Kähler-Meyer, Universität Hamburg, Seminar für afrikanische Sprachen, Hamburg 13, Bornplatz 2

Dr. Ursula Knoll-Greiling, Princeton/New Jersey, 308, Ewingstreet

Dr. F. Kussmaul, Kirchentellinsfurt, Alte Steige 27

Phil. Dr. Docent Sture Lagercrantz, Upsala, Banérgatan 6 A

J.-P. Lebeuf, 9, Rue du Commandant Marchand, Paris 16e

Dr. Henri Lehmann, Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, Paris 16e

Dr. Elsy Leuzinger, Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich, Zürich

Dr. med. Ludwig Metzner, Kempten (Allgäu) Kaufbeurerstr. 80

Prof. Dr. Hans Nevermann, Ehem. Staatl. Museen, Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem, Arnim-Allee 23

Dr. Wilfried Nölle, Tübingen, Uhlandstr. 12a

Prof. Dr. Oscar Paret, Leiter der vor- und frühgeschichtlichen Abteilung des Württ. Landesmuseums, Stuttgart-S., Altes Schloß

Prof. Dr. Peter Paulsen, Stuttgart-O., Stöckachstr. 15

Dr. Robert Pfaff-Giesberg, Städt. Museen Mannheim, Völkerkundliche Sammlungen, Mannheim, Zeughaus, C 5

Dr. Erich F. Podach, 51, rue Monge, Paris Ve

Dr. Heimo Rau, Stuttgart-13, Spittlerstr. 10

Prof. Dr. Carl Rathjens, Hamburg 39, Eppendorferstieg 11

Dozent Dr. Carl Rathjens, jun., Geographisches Institut der Technischen Hochschule, München, Walter-von-Dyck-Platz 1

Prof. Dr. Marius Schneider, Instituto Español de Musicologia, Carmen, 47, Barcelona

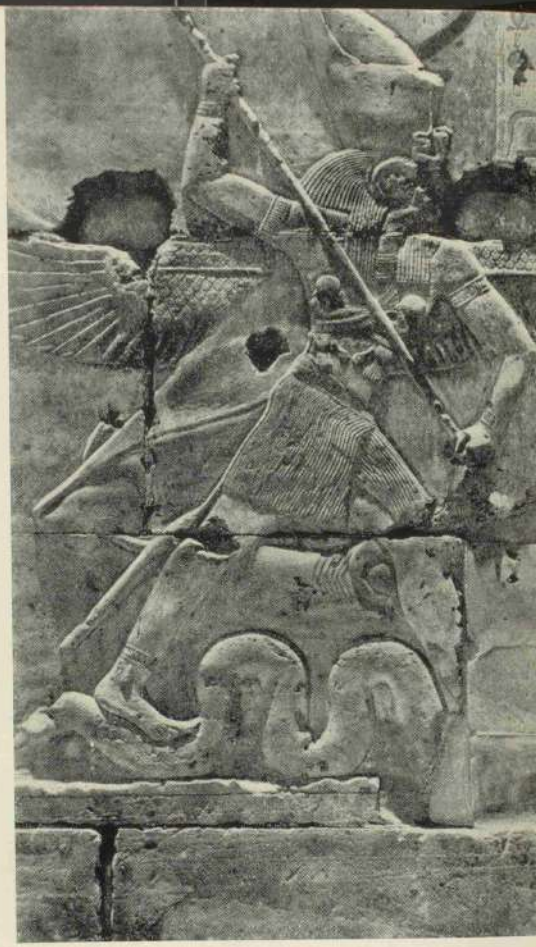
Dr. Günter Smolla, Vor- und Frühgeschichtliches Institut der Universität Tübingen, Schloß

Helmut Weygandt, Nürtingen/Neckar, Ruthmänninstr. 13

Dr. Otto Zerries, Frobenius-Institut an der J. W. Goethe-Universität, Frankfurt/Main, Myliusstr. 29

ABBILDUNGEN

Phot. 1

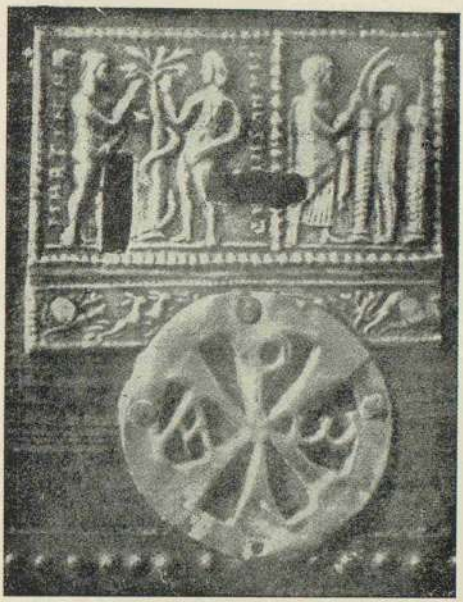


Phot. 2

Phot. 3

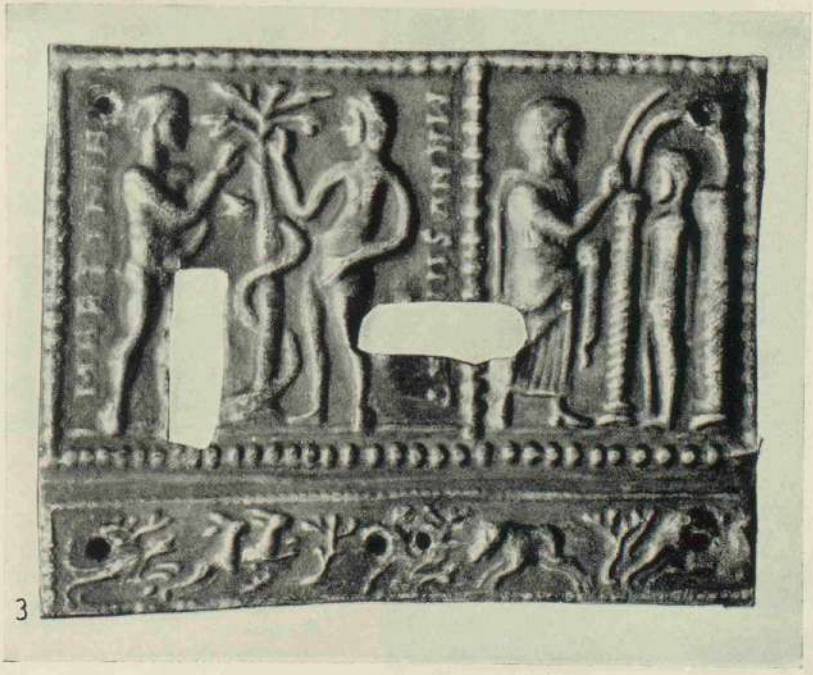
1) Matthäus-Bild aus dem Book of Durow *(nach Zimmermann)* — 2) Haus-Relief aus dem Hibe-Tempel, El Charge — 3) Zierscheibe von Linon, Dep. Puy-de-Dôme, Frankreich *(nach Lindquist)*

Phot. 4



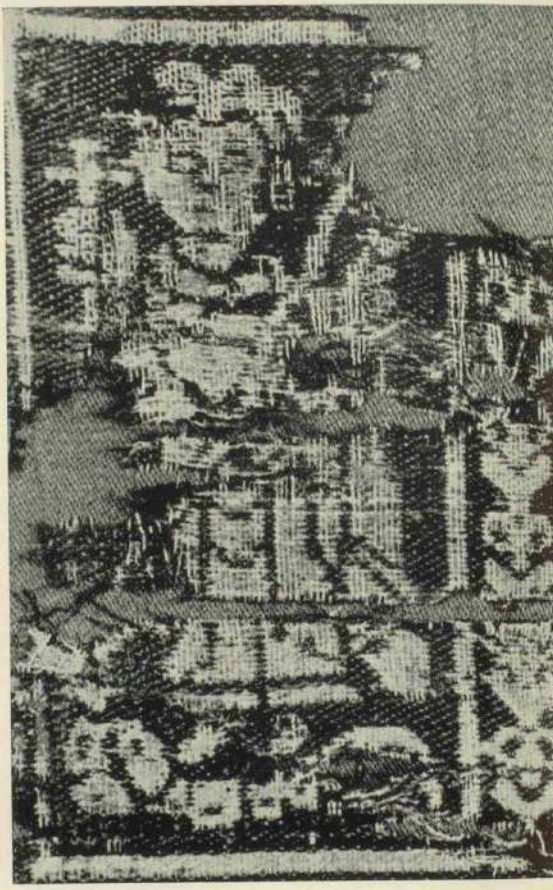
Phot. 5a

4) Muttergottes-Bild aus dem Book of Kells *(nach Zimmermann)* — 5) Beschlag des Paulinussarkophages von Trier *(nach Holmquist)* mit Monogrammkreuz, *vgl. Photo 3*



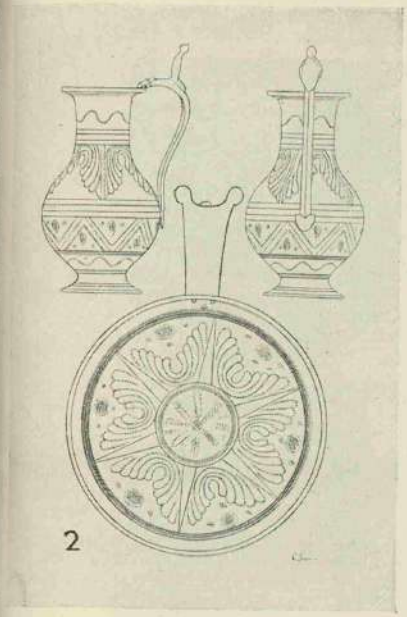
Phot. 5b

Phot. 6

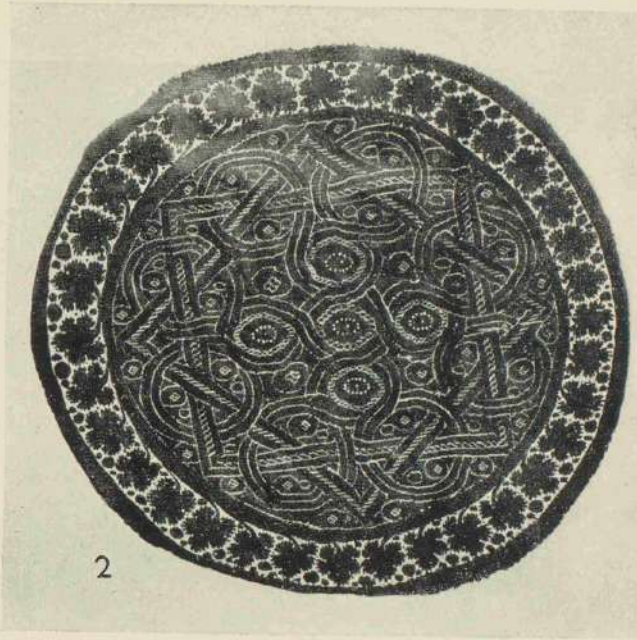


Phot. 8

6) Bildstein von Niederdollendorf *(nach Baum)* — 7) David-Bild aus dem Durham-Manuskript *(nach Zimmermann)* — 8) Christus tötet die Schlange *(nach Vollmüller)*



Phot. 9



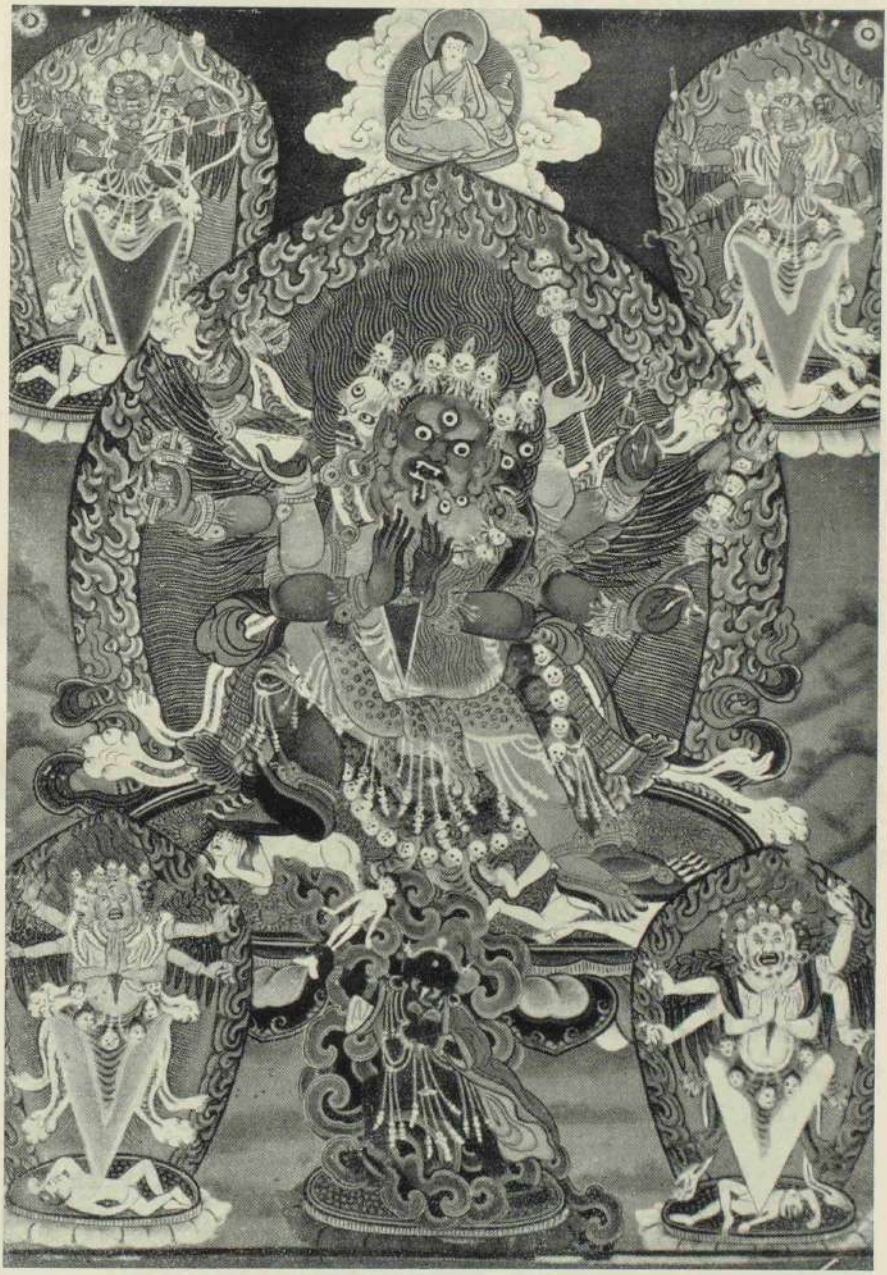
Phot. 10

Phot. 11

9) Bronzegeschirr von Ittenheim *(nach Holmquist)* — 10) Koptisches Knotenornament *(nach Holmquist)* — 11) Daniel-Schnalle von Daillens, Schweiz *(nach Baum)*

Phot. 12

Silberteller von Riha am Orontes *(mit freundlicher Genehmigung der Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University, Washington, D. C.)*



Phot. 13

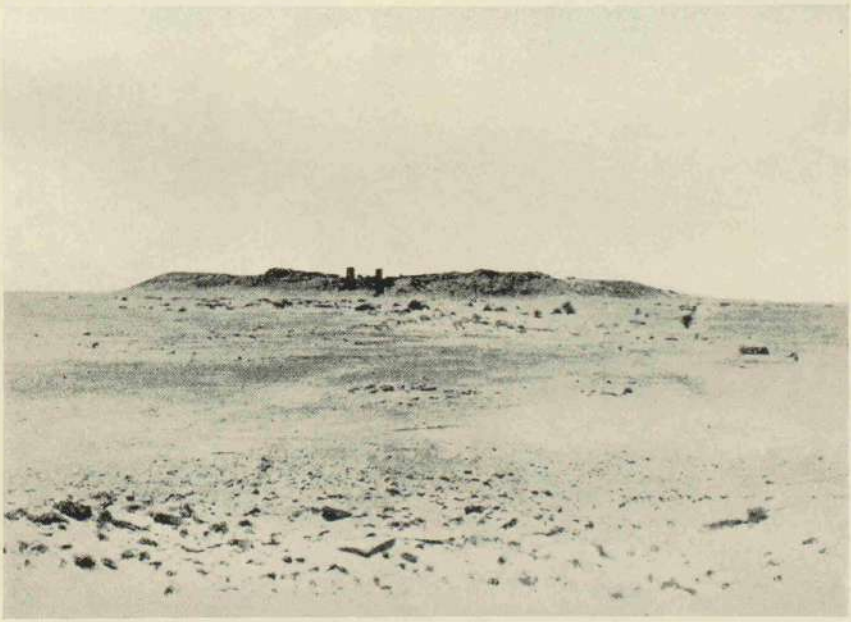
Lamaistische Tempelfahne, Malerei auf Leinwand *(Museum für Völkerkunde, Leipzig OAs 15 464). Phot.: W. Gursky, Leipzig*

Phot. 14

Lamaistische Tempelfahne, Malerei auf Leinwand *(Museum für Völkerkunde, Leipzig OAs 6873) Phot.: Baufeld, Museum für Völkerkunde, Leipzig*

Phot. 15

Phot. 16



Phot. 17

15) Statuette aus weiß-rötlichem Ton unbekannter Herkunft *(R. 118, Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg)* — 16) Statuette aus gut gebranntem Ton von rotbrauner Farbe mit Bemalung wie in Fig. 1. Aus Saudâ im Djôf *(31. 300. 1861 Museum für Völkerkunde, Hamburg* — 17) Ansicht der Ruinenstätte von Ma'în im Djôf mit den beiden Tortürmen *(nach M. Tewfik)*

Phot. 18

Statuette aus gelbbraunem, gebranntem Ton mit Resten ledergelber Bemalung. Aus Es-Saudâ im Djôf *(31. 300. 1846 Museum für Völkerkunde, Hamburg)*

Phot. 19

Phot. 20

19) Kopf einer Statuette aus leichtgebranntem, gelbbraunem Ton mit Resten weißer, gelblicher, roter und schwarzer Bemalung. Aus Es-Saudâ im Djôf *(31. 300. 1854 Museum für Völkerkunde, Hamburg)* — 20) Torso einer Statuette aus gut gebranntem, gelbbraunem Ton. Herkunft unbekannt *(31. 300. 1842 Museum für Völkerkunde, Hamburg)*

Phot. 21

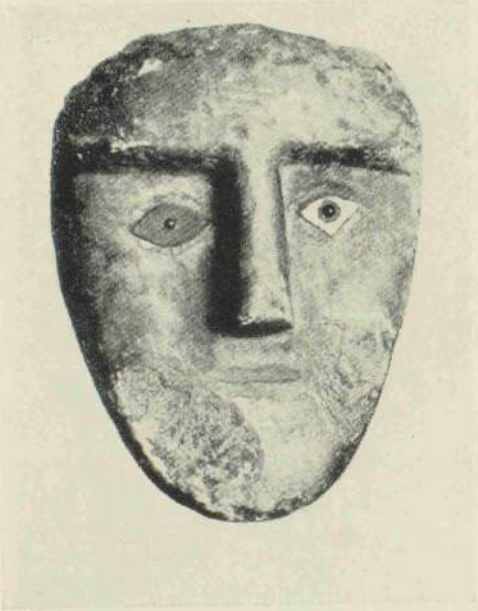
Phot. 22

21) Grabstatuette aus weißgelbem Kalkstein. Aus El-Beidhâ im Djôf *(31. 300. 1745 Museum für Völkerkunde, Hamburg)* — 22) Grabstatuette aus gelbem Kalkstein mit Resten schwarzbrauner Bemalung. Aus El-Beidhâ im Djôf *(31. 300. 1744 Museum für Völkerkunde. Hamburg)*

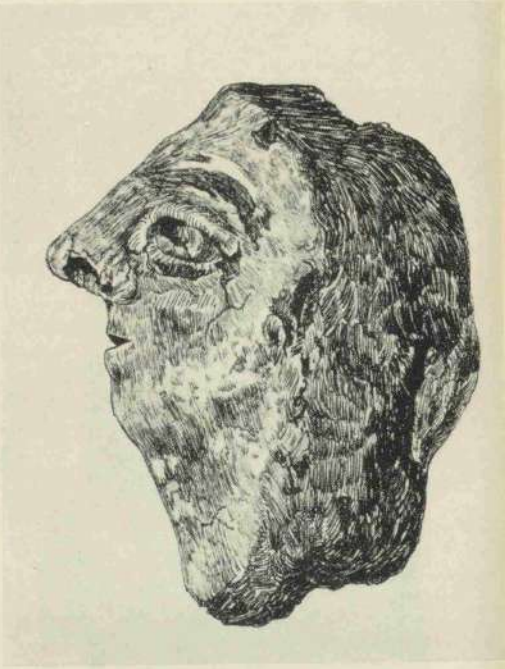
Phot. 23

Phot. 24

23) Bruststele aus gelbem Kalkstein. Herkunft unbekannt *(R. 40 Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg)* — 24) Holzstele mit Augenzeichnung. Die Inschrift bedeutet den Namen des Toten „Aschras". Aus El-Beidhâ im Djôf *(31. 300. 1971 Museum für Völkerkunde, Hamburg)*

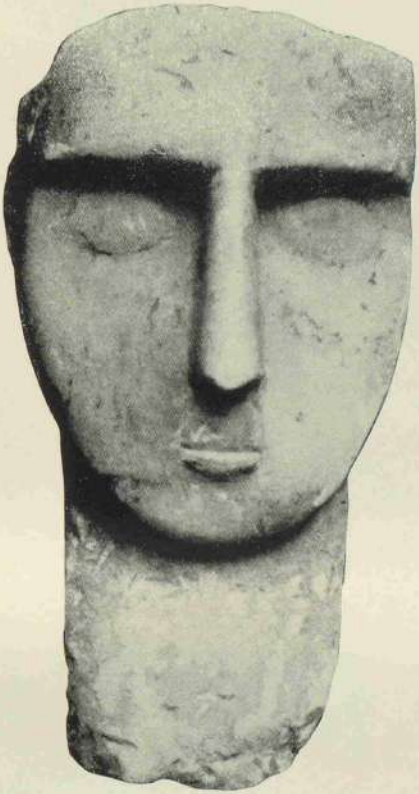


Phot. 25



Phot. 26

25) Portraitkopf aus gelbbraunem, kristallenen Kalkstein mit Tonplättchen und Rubinen in den Augen. Aus dem Djôf *(31. 300. 1668 Museum für Völkerkunde, Hamburg)* — 26) Kopf einer Statuette aus gelbbraunem, leicht gebranntem Ton mit Resten gelblicher Bemalung im Gesicht und schwarzer an den Haaren. Aus Es-Saudâ im Djôf *(31. 300. 1855 Museum für Völkerkunde, Hamburg)*



Phot. 27

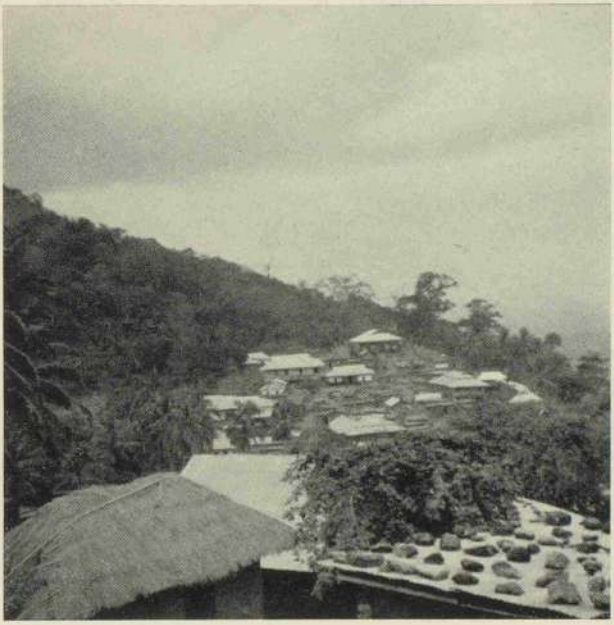
Portraitkopf aus gelblichem Marmor mit Spuren gelbbrauner Bemalung im Gesicht. Herkunft unbekannt *(R. 15 Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg)*

Phot. 28

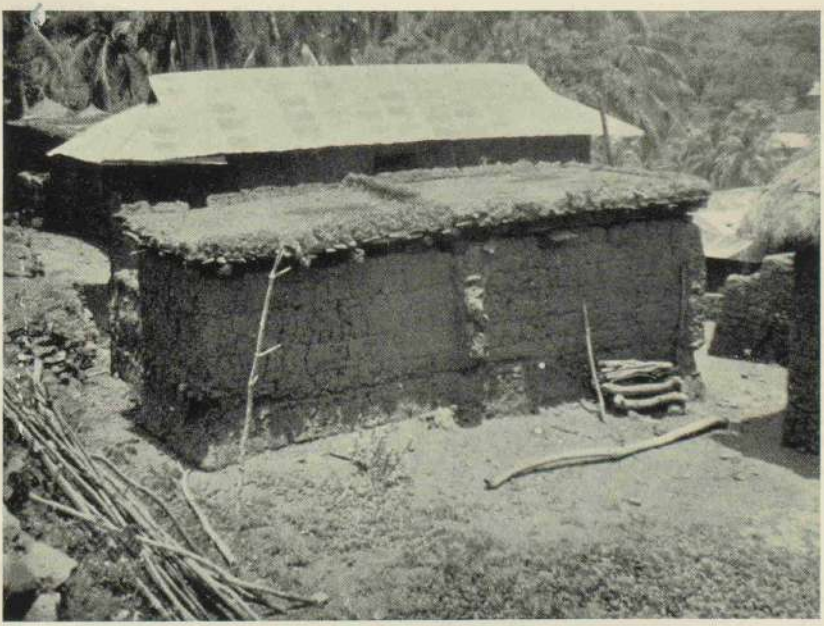
Phot. 29

28) Steinterrassen von der alten Siedlung ob Wurupong — 29) Steinstuhl von gleicher Stelle *(Phot.: Hinderling)*

30) Todji — Akpafu —
31) Flachdachhaus in Todji
(Phot.: Hinderling)

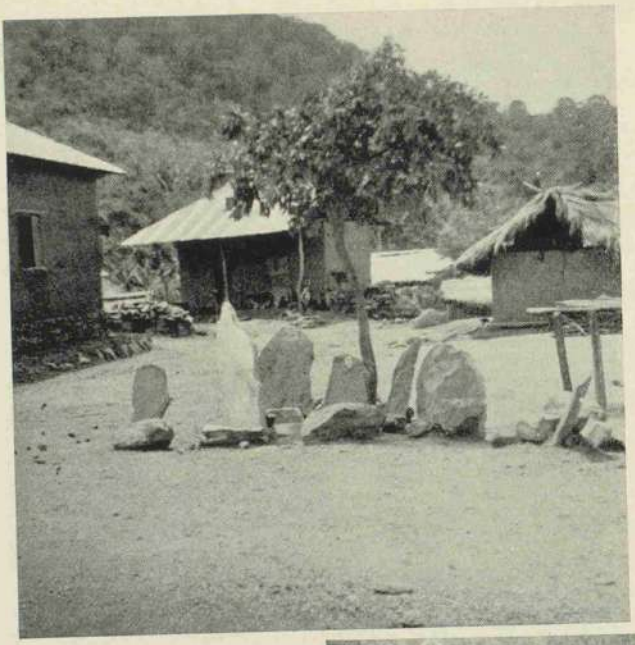


Phot. 30

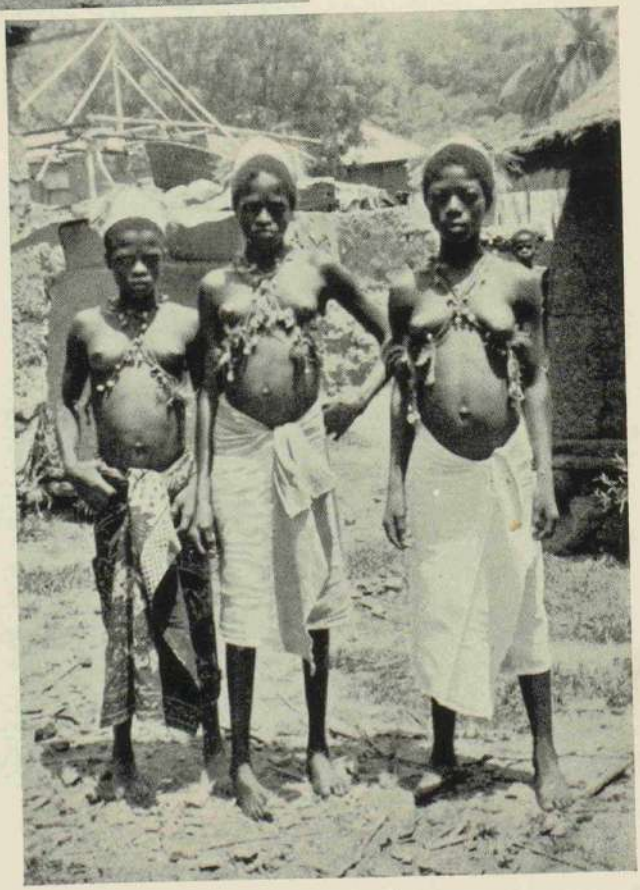


Phot. 31

32) Steinstühle der Avatime (in Vane) — 33) „bakofo" der Santrokofi während der Seklusionszeit *(Phot.: Hinderling)*



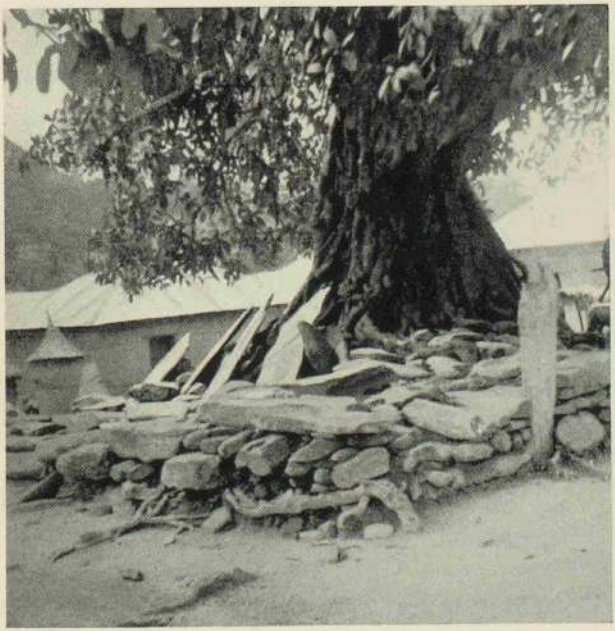
Phot. 32



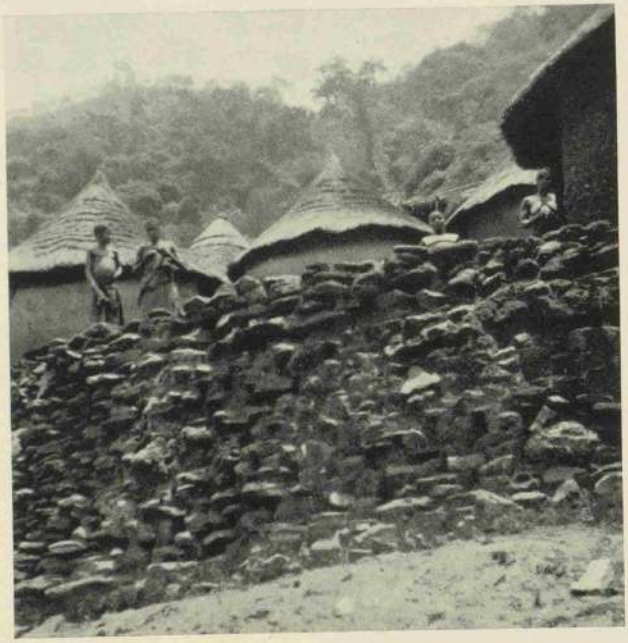
Phot. 33

34) Initiationsmädchen der Krobo (Dipo - Zeremonie). Tracht der Schlußfeier — 35) Steinstühle der Avatime (in Vane) *(Phot.: Hinderling)*

Phot. 34



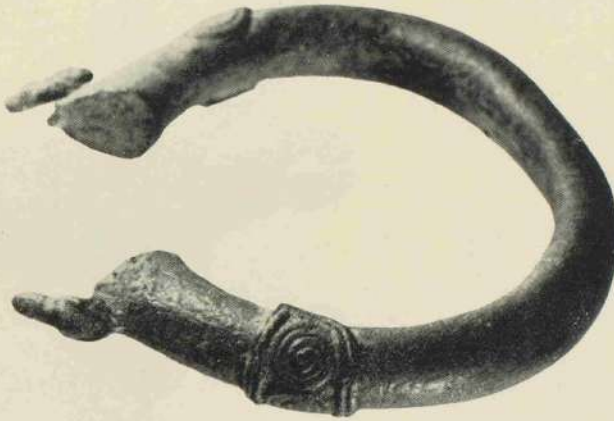
Phot. 35



Phot. 36

36) Terrassensiedlung der Atwode (Siare) — 37) Terrassenanlagen der verlassenen Siedlung der Shai auf dem „Shai-Hill" bei Dodowah *(Phot.: Hinderling)*

Phot. 37

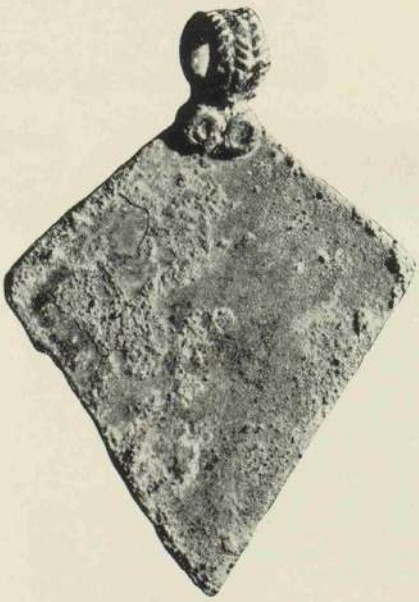


Phot. 38

Phot. 39

38) Bracelet provenant de Midigué (A.E.F.
No. 28. 248. Grandeur nature — 39) Pen
dentif provenant de Makari (Cameroun
*No. 33. 44. Grandeur nature (Phot.: Musé
de l'Homme, Paris)*

Phot. 40

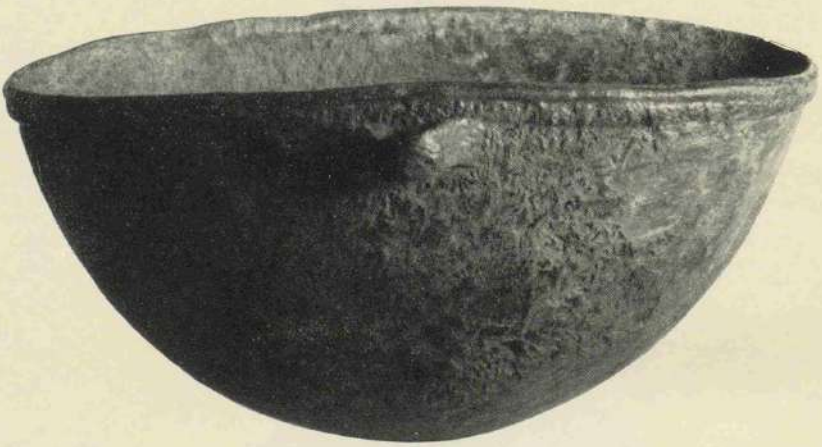


Phot. 41

40) Pendentif représentant un oiseau (?) provenant de Mahaya (Cameroun) *No. 32. 773. Grandeur nature* — 41) Pendentif provenant de Midigué (A.E.F.) *No. 28. 2081. Grandeur nature (Phot.: E. Sougez, Paris)*

Phot. 42

Tête de gazelle provenant de Midigué (A.E.F.)
No. 28. 11. Grossie 3 fois (Phot.: Musée de l'Homme, Paris)



Phot. 43

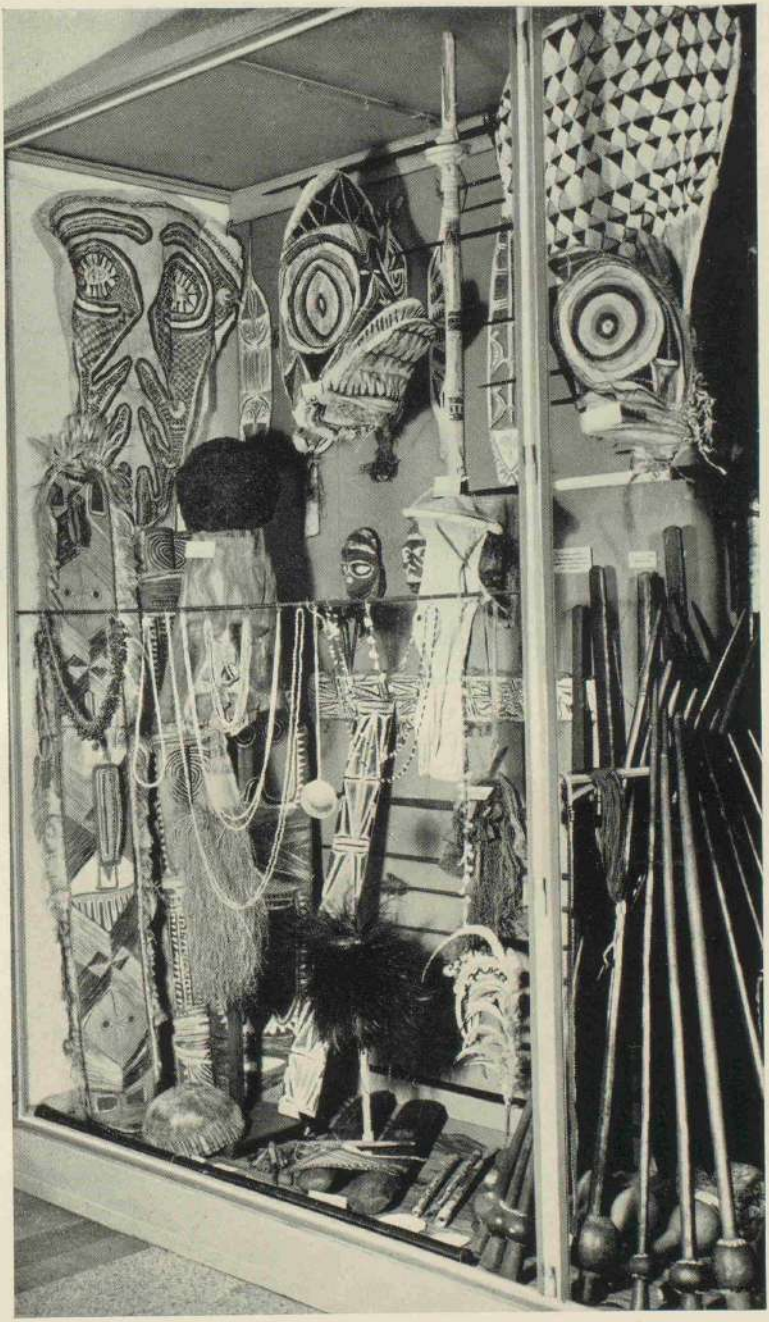
Coupe à libations provenant de la nécropole intérieure de Midigué (A.E.F.) *No. 28. 2104. Réduit d'un neuvième (Phot.: E. Sougez, Paris)*

Phot. 44

Objet rituel provenant de la nécropole intérieure de Midigué (A.E.F.) *No. 28. 2218. Réduit d'un septième (Phot.: E. Sougez, Paris)*

Phot. 45

Pectoral (brisé) provenant de la nécropole intérieure de Midigué (A.E.F.) *No. 28. 2184. Approx. réduit d'un quatrième (Phot.: E. Sougez. Paris)*



Phot. 46

Aufstellung ethnograph. Sammlungsgegenstände im alten Mannheimer Zeughausmuseum kurz nach dem ersten Weltkrieg
(Phot.: Zeughaus-Museum, Mannheim)

Phot. 47

Blick in die Ausstellung „Tibet" des Städt. Museums für Urgeschichte und Völkerkunde Mannheim 1937 in den Rhein-Neckar-Hallen *(Phot.: Städt. Völkerkunde-Museum, Mannheim)*

Phot. 48

Blick in die Ausstellung „Plastik, Keramik aus China und Hochasien" der Völkerkundlichen Sammlungen der Städt. Museen Mannheim 1950 im Zeughaus
(Phot.: Hans Roden, Mannheim)

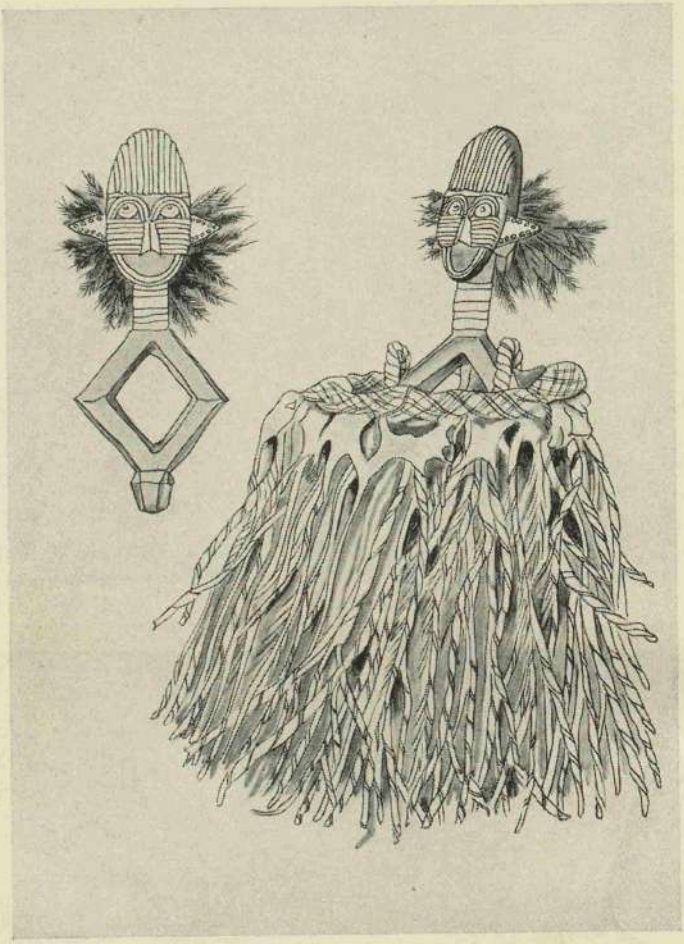
Phot. 49

Blick in die Ausstellung „Edles Erbe" der Städt. Museen Mannheim im Zeughaus
Hier werden Museums- und Bibliotheksbestände der Stadt zusammen gezeigt. In der Tischvitrine befindet sich ein tibetischer Kodex und vor dem zweiten Pfeiler eine Benin-Büste
(Phot.: Stadtarchiv, Mannheim)

Phot. 50

Phot. 51

Aufnahmen aus der Ausstellung „Kunstwerke aus der Südsee" des Mannheimer Völkerkunde-Museums im Zeughaus 1951/52 *(Phot.: Werner Schmitt, Mannheim)*



Phot. 52

„Kopffüßer" vom Ogonegebiet, isoliert und in Funktion als Aufsteckfigur des Ahnenreliquiars

Universitätsbibliothek der HU Berlin
009411000142 18
Zweigbibliothek Europäische Ethnologie

tribus

JAHRBUCH DES LINDEN-

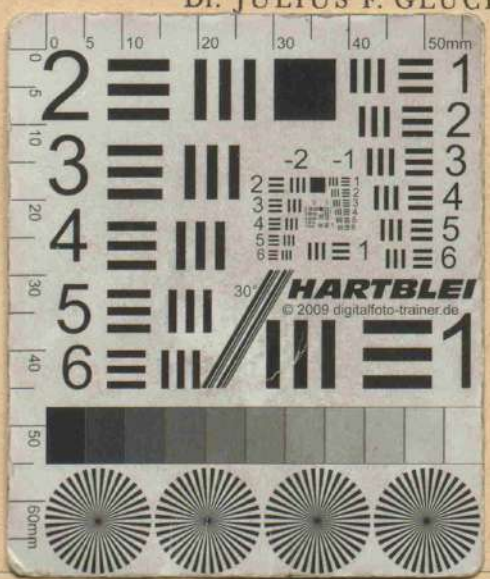
Neue Folge: Band 2 und 3 (1952 und 1

Im Auftrag des Vorsitzenden

Dr. h. c. THEODOR G. WANNI

Generalkonsul

herausgegeben

von

Dr. JULIUS F. GLÜCK